

*Que
sais-je ?*

LA
**PHILOSOPHIE
FRANÇAISE**

PAR ANDRÉ CRESSON



**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

EXTRAIT DU CATALOGUE DE LA COLLECTION

Nos 301 à 400

301. Histoire de l'armement (Ch. AILLERET).
302. La psychotechnique (G. PALMADE).
303. La question arabe (P. KELLER).
304. Histoire des doctrines politiques en France (J. DROZ).
305. Le riz (A. CHEVALIER et A. ANGLADETTE).
306. Psychologie militaire (Paul-H. MAUCORPS).
307. Histoire diplomatique (L. DOLLOR).
308. Histoire de la Chine moderne (G. DUBARBIER).
309. Histoire de la mise en scène (P. BLANCHART).
310. Histoire de l'éducation (R. GAL).
311. La mécanique ondulatoire (J.-L. DESTOUCHES).
312. Les plastiques (J. VÈNE).
313. Géographie botanique (J. CARLES).
314. Les Gallo-Romains (E. THÉVENOT).
315. Le capitalisme (F. PERROUX).
316. Les moteurs (G. LEHR).
317. L'énergie atomique (A. BOUZAT).
318. La Tunisie (J. KLEIN).
319. Histoire de la Belgique (L. PIÉRARD).
320. Les impérialismes antiques (J.-R. PALANQUE).
321. La chasse en montagne et au marais (F. VIDRON).
322. Les sentiments (J. MAISONNEUVE).
323. Les phénomènes vibratoires (J. GRANIER).
324. Langue et littérature d'oe (A. GOURDIN).
325. Les sports de la montagne (F. GAZIER).
326. La première guerre mondiale (G. G. LESTIEN).
327. La littérature latine (P. POUILLAIN).
328. Géographie de l'Europe centrale slave et danubienne (P. GEORGE).
329. L'économie planifiée (J. ROMEUF).
330. Vie et mort des étoiles (J. GAUZIT).
331. Le clavecin (N. DUFOURCQ).
332. Histoire du Poitou (R. CROZET).
333. Physiologie de la conscience (P. CHAUCHARD).
334. Histoire du Commonwealth britannique (J. CROKAERT).
335. Les télécommunications (J. LAFFAT).
336. Le blason (G. d'HAUCOURT et G. DURIVAUT).
337. Histoire du sport (B. GILLET).
338. Histoire des ordres religieux (H. MARO-BONNET).
339. Le sel (J. STOCKER).
340. Carthage (M. HOURS).
341. Les classes sociales (A. JOUSSAIN).
342. Histoire de la marine française (L. NICOLAS).
343. L'économie mondiale (H. d'HÉROUVILLE).
344. Odeurs et parfums (J. LE MAGNEN).
345. La Renaissance (P. FAURE).
346. L'éclairage (R. JOUAUST).
347. Le siècle de Périclès (P. CLOCHÉ).
348. Le pilotage des avions modernes (G. COU-
TAUD et Y. TESSIER).
349. Le travail ouvrier (L. ALLAIN).
350. La mémoire (J.-C. FILLoux).
351. Entre la guerre et la paix (R. CÉRÉ).
352. La génétique des sols (A. DEMOLON).
353. La volonté (P. FOULQUIÉ).
354. Le destin de l'agriculture française (L. BRAS-
SE-BROSSARD).
355. L'Islam (D. SOURDEL).
356. Le syndicalisme dans le monde (G. LEFRANC).
357. L'économie de l'Amérique latine (J. BEAU-
JEU-GARNIER).
358. La sculpture en Europe (L. BENOIST).
359. Les transports aériens (M. GAUTIER et
J. MARAIS).
360. Le cheval (R. AMIOT).
361. Histoire de l'Amérique latine (P. CHAUNU).
362. Le matériel volant (P. LEFORT).
363. La dialectique (P. FOULQUIÉ).
364. La propulsion des avions (G. LEHR).
365. Histoire du catholicisme (J.-B. DUROSKILLE).
366. La République argentine (J. TOUCHARD).
367. Le calcul mécanique (R. TATON).
368. Histoire du journalisme (E. BOIVIN).
369. Psychologie de l'enfant (P. CÉSARI).
370. La police scientifique (L. LERICH).
371. Le niveau de vie en France (H. BROUSSE).
372. La pomme de terre (J. FREYTAUD).
373. Le phosphore et la vie (A. DEMOLON et
A. MARQUIS).
374. La viande (H. ROUX).
375. Histoire de la Flandre et de l'Artois (J. LES-
TOCQUOY).
376. La marine marchande (H. CLOAREC).
377. Le lait et l'industrie laitière (M. BEAU).
378. L'analyse mathématique (A. DELACHET).
379. La sélection des cadres (Ch. PROVOST).
380. La caractérologie (G. PALMADE).
381. Le radar (P. DAVID).
382. Le bois (J. CAMPREDON).
383. Les planètes (P. GUINTEIN).
384. Les fourrures (R. THÉVENIN).
385. L'acoustique appliquée (J.-J. MATRAS).
386. Les doctrines économiques (J. LAJUGIE).
387. Le socialisme (G. BOURGOIN et P. RIMBERT).
388. Les Mormons (G.-H. BOUSQUET).
389. L'état gazeux (A. RICCI).
390. La fécondation (J. CARLES).
391. Histoire des Universités (R. AIGRAIN).
392. Physiologie de la langue française (G. GALT-
CHET).
393. Histoire de l'enseignement en France (M.
GLATIGNY).
394. Histoire de l'Irlande (R. CHAUVIRÉ).
395. Le personnalisme (E. MOUNIER).
396. L'économie européenne (H. d'HÉROUVILLE).
397. L'astronautique (L. LAMING).
398. Histoire de l'Indochine (A. MASSON).
399. La biologie des sols (J. DUCHÉ).
400. Histoire de l'Algérie (1830-1949) (G. ES-
QUER).

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

DU MÊME AUTEUR

CHEZ F. ALCAN

La morale de Kant (Mémoire couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Bordin, 1895), 2^e édition, 1904.

La morale de la raison théorique, 1903.

Le malaise de la pensée philosophique, 1905.

Les bases de la philosophie naturaliste, 1907.

L'espèce et son serviteur, 1913.

Les réactions intellectuelles élémentaires, 1922.

CHEZ CHIRON

L'invérifiable, 1920.

CHEZ STOCK

La position actuelle des problèmes philosophiques, 1924.

CHEZ A. COLIN

(Collection « A. Colin »)

Les courants de la pensée philosophique française. Tomes I et II, 1924 ; 4^e édition, 1942.

Les systèmes philosophiques, 1929 ; 5^e édition, 1942.

Le problème moral et les philosophes, 1933 (ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Louis-Liard, 1933), 3^e édition, 1942.

CHEZ BOIVIN

La représentation, 1937.

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Collection « Philosophes ». Notices philosophiques sur Platon, Aristote, Epicure, Marc-Aurèle, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, J.-J. Rousseau, Kant, A. Comte, Nietzsche, Bergson, etc.

« QUE SAIS-JE ? »
LE POINT DES CONNAISSANCES ACTUELLES

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

par

André CRESSON

*Docteur ès Lettres
Professeur honoraire au Lycée Louis-le-Grand*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1956

VINGT-SEPTIÈME MILLE

DÉPOT LÉGAL

| | | | | | |
|-------------------------|----|----|----|--------------------------|------|
| 1 ^{re} édition | .. | .. | .. | 4 ^e trimestre | 1944 |
| 4 ^e — | .. | .. | .. | 2 ^e — | 1956 |

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1944

INTRODUCTION

Les philosophes de tous les temps et de tous les pays sont mus par des préoccupations similaires.

Tous manifestent une vaste curiosité d'esprit. Ils veulent connaître tout le connaissable, comprendre tout le compréhensible. Et s'il y a de l'inconnais-sable et de l'incompréhensible, ils veulent en être certains et savoir non seulement qu'ils le sont, mais encore pourquoi ils le sont. Ils rêvent, du reste, d'un savoir ordonné où chaque chose connue soit à la place qu'elle doit logiquement occuper, s'éclaire par ses principes et éclaire ses conséquences. C'est là l'idéal avoué ou secret de tout esprit philosophique, dans la mesure où il envisage l'Univers d'un point de vue théorique.

Mais ce point de vue n'est pas le seul où les esprits philosophiques se placent. Ils en ont un autre d'ordre pratique. Le souci de tous les philosophes a toujours été, en effet, de lutter contre l'erreur, le mal et la laideur. Ils ont cherché par suite, ils cherchent encore, à établir une série de réglementations : réglementation dans la recherche de la vérité, pour accroître au maximum les chances d'y atteindre, réglementation dans la recherche du bien pour éviter toutes les formes du mal, réglementation dans la pratique des arts pour nous donner les meilleures directives en vue de la réalisation de la beauté. Ces trois efforts de réglementa-

tion correspondent à ce qu'on appelle le problème logique, le problème moral, le problème esthétique.

Et assurément, parmi les philosophes, les uns sont plus attirés par les problèmes spéculatifs, les autres, par les questions de réglementation pratique. Aucun ne laisse entièrement de côté ces groupes de problèmes. C'est autour d'eux que tourne la réflexion philosophique.

Seulement l'expérience impose deux constatations : si, dans les divers temps et les divers pays, ces préoccupations se retrouvent chez tous les philosophes, ceux-ci s'appliquent à leurs recherches avec un esprit qui n'est pas uniforme. Toutefois, si différents que soient à certains égards les penseurs d'un même peuple, ils présentent presque tous entre eux des analogies remarquables, analogies explicables par certaines similitudes, similitude d'hérédités raciales, similitude d'éducation.

Exemples : certains philosophes de certains pays et de certaines dates sont surtout sensibles à ce qu'ils appellent *la profondeur*. Dès qu'une conception leur paraît suggestive, dès qu'elle les prédispose à des rêvasseries intéressantes à leurs yeux, dès qu'elle berce leur âme de ritournelles agréables ou développe dans leurs corps un frisson d'angoisse, ils s'en enivrent. Et peu leur importent l'obscurité des formules, l'incohérence des propos, la faiblesse des preuves invoquées. « Leur cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. »

D'autres sont surtout séduits par *la beauté*. C'est la magnificence d'une construction, sa splendeur apparente, la manière dont elle prête à l'éloquence ou à l'esprit qui les ravit. Et ceux-là non plus ne sont pas avides de preuves. Ils n'en cherchent guère s'ils produisent. Ils ne les contrôlent pas s'ils examinent l'œuvre d'autrui.

D'autres encore sont des esprits *nettement scientifiques*. Ceux-là ne veulent rien admettre qui ne soit ou évident, ou démontré *a priori* à partir de principes sûrs, ou vérifié *a posteriori* par les plus sévères méthodes expérimentales. Ce qui ne présente pas ces caractères est, à leur sens, nul et non avenue. Et là où ils ne trouvent décidément ni évidence ni preuve, ils préfèrent avouer leur ignorance plutôt que de hasarder des propositions qui ne se recommandent que par leur caractère suggestif ou esthétique. Ceux-là n'hésitent pas à dire « je ne sais pas » ou à ne donner leur croyance que comme une croyance.

Et bien, disons-le à leur gloire : le propre des philosophes français est d'avoir appartenu presque tous à la troisième de ces catégories. Et assurément ils ont souvent aimé le suggestif et la beauté. Mais c'est en savants que les plus influents d'entre eux ont pensé, et non pas en fabricants de formules énigmatiques ou en artistes désinvoltes.

Quels sont, en effet, les traits qu'on retrouve chez la plupart des philosophes français ? Répondons sans hésiter : un souci prédominant : 1^o de la clarté ; 2^o de la certitude ; 3^o de l'ordre.

De la clarté d'abord. Les Français ont bien des défauts, mais ils ont une grande qualité. Dès qu'ils sont un peu instruits et exercés, ils manifestent des dispositions critiques éminentes au point d'être souvent exagérées. Il est rare qu'ils se laissent prendre longtemps aux formules creuses et se contentent aveuglément de la sonorité des mots. On retrouve chez tous quelque chose de ce Descartes qui faisait de « la clarté et la distinction des idées » le critérium même de la vérité. Les Montaigne, les Pascal, les Voltaire nous ont appris à ironiser devant tous les « galimatias », les « galimatias simples » où l'auteur sait ce qu'il veut dire

mais ne réussit pas à se faire comprendre, les « galimatias doubles » où l'auteur ne sait pas ce qu'il veut dire et entasse des mots comme s'il comprenait ce qu'il dit. Cette horreur de l'obscur nous a fait accuser quelquefois de manquer de profondeur. Mais ceux qui nous en accusaient ne se croyaient peut-être profonds que parce qu'ils avaient l'esprit embrumé par les fumées de leur bière, de leur tabac, voire de leur opium.

De certitude ensuite. « Savoir vraiment, c'est savoir qu'on sait ce qu'on sait et qu'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas. » Vieille formule qui date de Confucius. Ne la croyons pas périmée. Le propre de l'erreur est de se croire vérité. Pas d'erreur qui ne soit occasionnée par une ignorance, puisqu'un être qui saurait tout ne se tromperait jamais. Mais pas d'erreur qui s'explique exclusivement par une ignorance. L'ignorant qui sait qu'il ignore se garde de rien affirmer objectivement ; il évite ainsi l'erreur. Celui qui se trompe, c'est celui qui croit savoir ce qu'il ignore ou ne fait que croire et qui l'affirme comme s'il le savait en effet. Savoir distinguer ce qui est chez nous science réelle, ignorance réelle, soit inévitable, soit passagère, enfin simple croyance, voilà le vrai moyen de ne pas se tromper. Ce moyen-là, les philosophes français l'ont tôt connu. Beaucoup en ont usé avec perspicacité et modestie. Tous ont voulu que les propositions qu'ils avançaient fussent fondées sur des preuves d'un caractère incontestable. Quand ils ont jugé la chose impossible, ils l'ont avoué sans honte : ils se sont baptisés eux-mêmes « les philosophes ignorants » ou ils ont exposé leur doctrine sous la forme d'une confession personnelle.

De l'ordre enfin. On ne voit nettement un ensemble que quand ses éléments sont classés. Un groupe

de connaissances n'est ce qu'il doit être que si les principes y figurent comme principes, les conséquences comme conséquences, et si les parties qui ne dépendent pas logiquement les unes des autres sont du moins rangées dans un ordre tel qu'il soit toujours aisé de s'y référer quand on en a besoin. Cela aussi les philosophes français l'ont presque tous compris.

Penser clairement, prouver fortement leurs thèses, les exposer nettement et en ordre avec la nuance de certitude qu'elles comportent, voilà les préoccupations dominantes chez la plupart des philosophes français. Et assurément cela n'a pas suffi à les mettre tous d'accord. Comment s'en étonner ? Rappelons-nous ce que dit Pascal : les choses « paraissent vraies ou fausses suivant la face selon laquelle on les regarde ». Or ce qui attire nos regards sur une face plutôt que sur l'autre, c'est ce qui nous frappe en raison de notre tournure d'esprit et de notre caractère, produits originaux et uniques des hérédités mélangées dont nous sommes formés et des multiples influences physiques et morales que nous avons subies. Penser avec le triple souci de la clarté, de la preuve et de l'ordre, c'est bien la condition nécessaire pour faire naître l'accord des esprits et des âmes. Mais une condition nécessaire n'est pas pour autant une condition suffisante. Les volontés ont beau être bonnes, les intentions sincères, l'unanimité n'est pas aisément acquise dans les questions controversables, surtout lorsque, en raison de leurs retentissements religieux, moraux et politiques, elles sont de nature à passionner les esprits. L'évolution de la pensée française va nous le montrer une fois de plus. Nous y distinguerons deux périodes.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE DE LA SCOLASTIQUE A LA RÉVOLUTION

La première de nos deux périodes a ceci de remarquable : elle commence à l'instant où s'impose, après de longues discussions subtiles et périmées entre réalistes, comme Guillaume de Champeaux, nominalistes comme Roscelin, conceptualistes comme Abeilard, cette vaste encyclopédie chrétienne et scolastique que les Sommes de Saint Thomas d'Aquin résument puissamment ; elle s'achève avec la vogue d'une autre encyclopédie, cette *Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers* dont Diderot a été le principal organisateur et à laquelle ont collaboré tous les philosophes qui comptent en France au XVIII^e siècle.

Commençons par mettre en parallèle les conceptions essentielles de ces deux Encyclopédies. Quand nous aurons souligné leur contraste, nous pourrons examiner plus utilement pourquoi et comment tant d'esprits avertis sont passés petit à petit d'un des points de vue à l'autre.

I. — Quelles sont donc les thèses de l'Encyclopédie scolastique ? Elles accréditent : α) une certaine méthode de pensée ; β) diverses doctrines théoriques

sur Dieu, la nature, l'homme et son histoire ; γ) plusieurs conclusions morales et politiques.

Et d'abord, *la méthode*. Dieu s'est révélé lui-même aux hommes. Il leur a dicté le contenu de la Bible et des Evangiles. La logique l'exige par suite : quelque question nous préoccupe : nous devons donc chercher d'abord si sa solution n'a pas été donnée par Dieu lui-même et n'est pas inscrite dans les livres saints. Libre à nous, après cela, de consulter notre raison. Celle-ci est un présent de Dieu. Elle ne peut donc pas être en désaccord avec les révélations sacrées. Dans la plupart des cas, elle doit pouvoir les confirmer par des preuves décisives. Certaines d'entre elles dépassent, à vrai dire, la raison humaine. Aucune ne saurait lui être contraire. Toutes doivent donc être rationnellement défendables même quand elles ne sont pas prouvables. La philosophie doit, par suite, se considérer comme « la servante de la théologie ». Elle ne doit jamais se mettre en opposition avec elle. Confirmer les propositions de foi démontrables, les défendre contre les objections, en déduire les conséquences, rattacher les unes aux autres, en dégagant leurs relations logiques, les propositions révélées dont on ne discerne pas tout de suite le lien, parachever ainsi par un emploi judicieux de la démonstration syllogistique cette science dont Dieu lui-même nous a révélé les principes, voilà ce que peut et doit la philosophie. C'est dans la foi qu'elle doit prendre pied. C'est la foi qui doit la contenir dans ses égarements.

L'emploi de cette méthode avait harmonisé les esprits cultivés sur certaines idées fondamentales.

Tous affirment l'existence d'un Dieu unique, créateur de toutes choses. Tous proclament son immatérialité, son éternité, son ubiquité, sa toute-puissance. Tous lui attribuent une science, une

justice, une bonté parfaites. Les mieux avisés distinguent sa volonté antécédente qui tend au Bien absolu et sa volonté conséquente qui produit non pas l'absolument bon mais le meilleur possible. Ce Dieu a créé en six jours la nature pour qu'elle serve d'habitation à l'homme et l'homme lui-même. Le septième jour, il s'est reposé. L'homme est donc une créature privilégiée. Il occupe la Terre, centre du monde matériel. Il en est le centre moral.

La nature est faite d'une multitude d'objets individuels, les uns inertes, les autres vivants. Chaque objet possède une matière et une forme substantielle. Sa matière est ce qui différencie chaque individu du type auquel il appartient. Sa forme substantielle est ce qu'il y a en lui de spécifique. Chaque forme substantielle possède des propriétés. On les retrouve, semblables à elles-mêmes, dans tous les objets de la même espèce. C'est ainsi que les caractères de l'or se voient partout où ce métal figure. Chez les vivants, la forme substantielle est une âme, âme végétative des plantes, âme sensitive des animaux, âme raisonnable des hommes. C'est la volonté permanente de Dieu qui maintient la nature et la fait évoluer comme elle évolue.

L'homme est, dans le monde, comme « le seigneur dans son palais ». Reportons-nous à ses origines. Dieu, qui avait créé les anges immatériels pour être les serviteurs de ses volontés et dû sévir contre Lucifer et ses cohortes révoltées, avait créé, d'autre part, Adam, le premier homme. Il l'avait placé dans le Paradis terrestre et lui avait donné pour compagne Eve, tirée de sa chair. Adam et Eve n'étaient pas des anges, car ils étaient faits d'un corps matériel et d'une âme immatérielle. Leur intelligence était limitée mais sûre dans sa sphère. Leurs besoins les sollicitaient sans les brutaliser. Ils avaient une

entière liberté de leur imposer silence. Ils vivaient dans la piété, la sérénité et la joie.

Si nos premiers ancêtres avaient été sages, nous n'aurions connu ni la douleur, ni la mort. Mais Dieu, pour s'assurer de leur déférence, leur avait interdit l'usage d'un certain fruit. Poussée par l'orgueil, la curiosité et un démon déguisé en serpent, Eve cueillit le fruit défendu. Adam ne sut pas lui résister. D'où la chute.

Chassés du Paradis terrestre, privés d'une partie considérable de leurs connaissances et de leurs pouvoirs, condamnés à gagner leur pain à la sueur de leur front, à souffrir et à mourir, Adam et Eve sont justement déçus de leur dignité première. Leurs descendants payent pour eux, victimes misérables d'une vanité stupide.

Comment donc devons-nous agir étant donné cette situation ? Nous voulons retrouver la béatitude que nos premiers parents ont perdue. Elle nous sera rendue après la mort si nous avons su désavouer Adam par notre humilité et plaire à Dieu. Pour cela, enquérons-nous de sa volonté. Décidons de lui obéir en toute circonstance. L'Évangile nous le prescrit : « Aimons Dieu par-dessus toute chose et notre prochain comme nous-mêmes. C'est là, dit Jésus, « toute la loi et tous les Prophètes ». Obéissons donc à cette règle. Pratiquons cette justice et cette charité qui sont la piété même. Acceptons le sort que la destinée nous envoie. Accueillons-le même avec joie. Car Dieu n'est pas seulement notre maître ; il est aussi un bon maître. Ayons donc confiance en lui. Remettons le soin de nous diriger à ceux qu'il a choisis pour cet office, le pape, pour les choses religieuses, le roi pour les choses civiles. Règneraient-ils l'un et l'autre si Dieu ne les avait pas élus et ne les protégeait pas de sa

main toute-puissante ? Au total, soyons-en sûrs, « tout finira bien pour les bons ».

C'est dans cette atmosphère mystique que nos ancêtres du XIII^e siècle croyaient vivre. La Révélation et la Raison s'accordaient selon eux pour en démontrer l'existence.

II. — Considérons maintenant les thèses fondamentales des Encyclopédistes du XVIII^e siècle. Leur accord est imparfait, mais il est patent.

Avant tout, pas de livres saints qui contiennent les solutions des problèmes philosophiques. Théoriques ou pratiques, ces problèmes ne peuvent être résolus que si notre raison s'y applique librement. Et assurément la méthode *a priori* est excellente dans les mathématiques parce qu'elles traitent d'objets abstraits, pures créations de l'esprit. Et assurément aussi le syllogisme classique est utile pour déduire, de vérités acquises autrement, les conséquences qu'elles comportent, vérifier soi-même un raisonnement, ou convaincre les autres. Mais, dans les sciences de la nature, l'*a priori* ne peut conduire à rien. Une seule méthode est valable pour « l'interprétation de la nature ». C'est la méthode expérimentale. Examiner les faits, chercher à se faire une idée de leurs lois et de leurs causes, contrôler par l'expérience l'idée ainsi conçue, tout est là. Impossible d'obtenir autrement soit une classification rationnelle des types d'objets, soit une connaissance certaine des lois d'événements, soit une interprétation plausible des mécanismes dont ces lois dépendent. Autant dire : dans la méthode scolastique tout est caduc.

Ensuite, il faut nettoyer son esprit des superstitions chrétiennes. Nous ne croyons pas aux aventures miraculeuses des *Métamorphoses* d'Ovide.

Pourquoi croire davantage à la Création en six jours, au Paradis terrestre, à la faute originelle et à toutes les invraisemblables légendes des deux Testaments ? Chose grave. Car, si nous doutons du péché originel, quelle raison avons-nous encore d'admettre l'Incarnation de Jésus-Christ en vue d'une Rédemption inutile si ce péché n'a pas été commis ? Et, à vrai dire, d'accord sur ce point, les Encyclopédistes se séparent ensuite. Quelques-uns, les Voltaire, les J.-J. Rousseau, croient pouvoir et devoir conserver les doctrines de cette religion naturelle qui deviendra celle de l'Etre suprême et de la déesse Raison. Certains autres, les Diderot, les d'Holbach, les Naigcon vont plus loin. C'est l'existence même de Dieu et l'immortalité de l'âme qu'ils nient et ils se proclament athées.

Ce que la scolastique et la religion naturelle expliquaient par Dieu s'explique aux yeux de ces derniers par un jeu de « la Nature ». La Nature, c'est un certain ensemble d'éléments substantiels pourvus de forces qui leur sont inhérentes et qui réagissent les unes sur les autres suivant des lois régulières depuis l'éternité. Le déterminisme le plus absolu préside à ces réactions : aucune ne se produit sans cause ; les mêmes causes y entraînent toujours les mêmes effets. Pas de miracle dans la Nature. De là la formation des mondes, celle de notre petite Terre avec ses montagnes, ses fleuves et ses mers, celle des premiers vivants, celle des diverses espèces végétales et animales. Un de Maillet (Telliamed), un Diderot le suggèrent déjà : elles sont sorties au cours du temps d'une souche commune : elles se transforment sans cesse sous nos yeux sans que nous voyions assez clair pour nous en apercevoir. Aucun besoin selon eux d'une autre supposition pour interpréter l'univers.

Quant à l'homme, Spinoza a raison : il n'est pas « un empire dans un empire » malgré la tradition. Il est un animal comme les autres ; mais c'est un animal que la vie en société a protégé et qu'elle a amené à un état de perfection supérieur. Pas de motif de lui prêter une âme indépendante de son corps : ses sentiments, ses pensées, ses volontés procèdent de son activité cérébrale. Il n'a pas davantage une raison innée distincte de ses sens. La raison de l'adulte est le résultat des habitudes qu'il a prises et de l'éducation qu'il a reçue. Il n'a pas, de naissance, une conscience morale qui s'oppose à ses instincts égoïstes. Sa conscience n'est qu'un produit des pressions exercées sur lui par la société. Il n'a pas un libre arbitre dont ses décisions dépendent. C'est bien l'individu, le moi, qui agit. Mais il n'agit jamais que selon ce qu'il est et en raison des circonstances où il se trouve. Or il n'a choisi ni d'être ce qu'il est, ni de naître où il est né. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il fait est déterminé. Et quelle folie de se figurer qu'apparu dans un Paradis terrestre, l'homme doive à un péché ridicule la décadence dans laquelle il est tombé ! Non ! l'âge d'or n'est pas derrière nous, il est devant nous. L'homme n'est pas un « Adam déchu ». C'est une bête que la société améliore sans cesse. Grâce au progrès, il sera, dans l'avenir, bien supérieur à ce qu'il est.

C'est sur la morale que les scolastiques se sont peut-être le moins trompés. L'homme se doit bien à lui-même d'être tempérant et courageux et il doit bien aux autres de pratiquer la justice et la bonté. Mais les raisons que les scolastiques font valoir en faveur de ces conclusions ne sont pas les véritables. Nul besoin d'appuyer la morale à des croyances religieuses. Il suffit de réfléchir à notre intérêt bien

entendu pour comprendre la valeur de ses prescriptions. Tempérance, courage, justice, bonté ne sont pas autre chose que les conditions mêmes du bonheur individuel et social. C'est bien calculer que de se discipliner à la pratique de la vertu. C'est mal calculer que de se laisser aller au vice.

Quant à la politique, pas de sujet sur lequel on ait plus gravement erré. Il est faux que Dieu choisisse des personnages pour les charger de la direction des peuples, que les rois doivent par suite être considérés comme les représentants de Dieu sur la terre, que les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires ne doivent en conséquence appartenir qu'à eux et à leurs délégués. La vérité est tout autre. Un peuple est composé de citoyens. Ils ont des intérêts communs. Le mieux serait qu'ils se rassemblent à certaines dates pour en délibérer. Dans les grandes nations, la chose est impossible. C'est ce qui explique et justifie la constitution des Etats. Le peuple a intérêt à se choisir des délégués pour s'occuper de ses affaires, comme on se choisit des domestiques et des intendants. Tant que ceux-ci se conduisent bien, il faut les approuver et les soutenir. Mais un intendant malhonnête peut et doit être chassé. Les délégués du peuple peuvent de même et doivent l'être, s'ils manquent aux devoirs de leur charge. Lorsqu'un roi dit « mon peuple », « mes sujets », il renverse les termes de la vérité. C'est le peuple qui est et doit être, avec une pleine conscience, le maître de l'Etat qu'il s'est choisi.

Voilà les thèmes ordinaires de l'Encyclopédie. Ce sont ceux dont s'inspireront en 1789 les apôtres des *Droits de l'homme et du citoyen*.

III. — On voit à quel point contrastent l'Encyclopédie mystique des Sommes de Saint Thomas

d'Aquin et l'Encyclopédie libre-penseuse, déiste ou athée des Voltaire, des Diderot, des d'Holbach et des Condorcet. Quelles sont donc les circonstances qui ont fissuré le premier de ces édifices et déterminé l'érection du second ? Elles s'étalent sur près de cinq siècles. Elles n'agissent du reste pas sur tous les esprits. A la fin du XVIII^e siècle, beaucoup demeurent attachés aux doctrines religieuses traditionnelles ; beaucoup n'en abandonnent qu'une partie. Les secousses les plus rudes rencontrent des résistances obstinées, résistances religieuses, philosophiques, politiques. Impossible d'étudier ici les détails de cette histoire, du moins pouvons-nous en marquer les instants critiques, coups portés systématiquement par des penseurs conscients de leur but et de la valeur de leurs moyens, coups portés inconsciemment en dehors des intentions de leurs auteurs et parfois contre elles.

a) La première atteinte grave que la *méthode scolastique* ait subie est venue de Luther et de Calvin. Ce n'est pas seulement dans la Bible et l'Evangile que les scolastiques cherchent les vérités premières de leur foi. C'est l'interprétation des deux Testaments par les papes et les Conciles catholiques qu'ils considèrent comme sacrée. Comment, disent-ils, ce Dieu qui a révélé ce que relatent ces livres aurait-il abandonné leurs commentateurs quand ils le priaient de leur en préciser le sens ? Contre cette attitude, Luther et Calvin protestent. Ils ne suspectent pas la valeur révélatrice des livres saints. Mais nul, à leur avis, ne doit être astreint à en chercher la signification dans les commentaires catholiques. Chaque individu doit lire lui-même les textes sacrés et les comprendre à sa manière. L'autorité de la Bible et de l'Evangile n'est pas en question. Celle que s'arroge l'Eglise

catholique est abusive ; nous pouvons et devons nous en libérer.

Descartes est plus hardi dans ses termes. Mais il a des réticences. Il le déclare à mainte reprise, mais peut-être par simple prudence : les vérités de la foi catholique sont et restent « les premières en sacreance ». Seulement, en même temps qu'il fait cette déclaration, il pose des principes méthodiques qui, pris à la lettre, l'annulent radicalement. Il invite, en effet, le chercheur à « ne rien admettre comme vrai que ce qui lui paraîtra évidemment être tel ». Il le met en garde contre « la précipitation du jugement » et « la prévention ». Il lui rappelle que, dans les matières un peu difficiles, il ne faut se fier ni à l'opinion de « la pluralité des voix », ni à celle de tel ou tel penseur dont le nom fait autorité. N'est-ce pas proclamer que si la pensée veut découvrir le vrai, il faut qu'elle se rende entièrement libre ? Seul « le doute méthodique » peut nous conduire sûrement à la vérité. Il nous faut examiner les sources de nos convictions, éliminer toutes celles qui prêtent au moindre soupçon. Pour n'avoir plus que des pommes saines dans un panier, le mieux n'est-il pas de le renverser, d'examiner les fruits un à un et de ne reprendre que ceux qui sont sans défaut ? Faisons de même pour n'avoir plus que des opinions sûres.

Un tel principe est-il autre chose que celui de la libre pensée ? Sauf en matière de foi religieuse, voilà donc, pour Descartes, l'esprit critique au pinacle. Il reste toutefois, dans la méthode qu'il préconise, une grave imperfection.

Descartes est un grand mathématicien. Or les mathématiques se construisent entièrement *a priori*. Elles posent par intuition leurs définitions, leurs axiomes et leurs postulats. Après quoi elles l'éta-

blissent sans jamais recourir à l'expérience : tels théorèmes doivent nécessairement être admis étant donné ces points de départ. Méthode parfaite. Descartes l'estime seule vraiment scientifique et sûre. Il veut donc qu'elle devienne celle de toutes les sciences. Aussi, après avoir déterminé les attributs de Dieu et démontré mathématiquement, croit-il, son existence, prétend-il prouver *a priori* la loi fondamentale du mouvement. La volonté de Dieu doit nécessairement être immuable pour qu'il n'y ait pas en lui « d'inconstance ». Dieu a donc dû réaliser dans le monde une certaine quantité de mouvement et la maintenir toujours la même. La masse multipliée par la vitesse doit donc être une constante. Loi capitale par ses conséquences en mécanique et en physique.

N'en concluons pas que Descartes méprise l'expérience. Il en estime au contraire fort haut l'importance. Mais il ne la met qu'au second plan. La réflexion *a priori* le démontre. Une multitude de mondes soumis à la loi de conservation du mouvement était possible. L'expérience seule peut nous faire connaître celui que Dieu a choisi et les procédés par lesquels chaque ordre de phénomène est produit mécaniquement. L'expérience est donc aussi nécessaire pour achever la science que le raisonnement *a priori* l'était pour la commencer.

Si ingénieuses que fussent ces vues, elles appelaient d'indispensables corrections. On les trouve, et dans les *Opuscules Philosophiques* de Pascal et dans la *Logique de Port-Royal* rédigée par Arnauld. Descartes a eu tort, aux yeux de Pascal, de préconiser pour toutes les sciences une méthode unique. Il y en a trois qui valent quelque chose. Mais chacune ne vaut que pour un ordre de question.

Dans les mathématiques, Descartes a raison. C'est

la démonstration *a priori* qui convient et qui convient seule. Définir, poser des axiomes et des postulats, puis établir, par le seul raisonnement, qu'étant donné ces conventions premières tels et tels théorèmes doivent être admis, les mathématiques n'ont rien d'autre à faire. Et Pascal d'insister sur les précautions à prendre pour bien définir, pour bien choisir ses axiomes, pour démontrer correctement.

Mais, dans les sciences de la nature, il n'en va pas de même. C'est ici l'expérience et elle seule qui compte. N'est-ce pas elle qui doit nous fournir, et la connaissance des faits à interpréter, et la vérification des interprétations tentées ? Ce n'est pas en raisonnant *a priori* qu'on saura si l'air est ou n'est pas pesant ; c'est en expérimentant à la même heure avec un tube de Torricelli en haut et en bas du Puy de Dôme. Alors on pourra dire si la nature a ou n'a pas « horreur du vide ».

Et ce n'est pas tout. Il est des problèmes où une troisième méthode s'impose. Comment savoir, et ce qui s'est passé autrefois, et ce qui s'est passé loin de nous, si ce n'est par le témoignage de ceux qui y ont assisté et sont dignes d'être crus ? Ici l'autorité seule est probante. Aussi doit-elle être reine en théologie. Qu'y cherche-t-on en effet ? Ce que Dieu a révélé aux hommes, et où le trouver sinon chez ceux qui ont assisté à la Révélation ?

Voilà, selon Pascal, de quoi satisfaire tout le monde. L'autorité ne doit intervenir ni dans les mathématiques, ni dans la physique. Elle seule doit être invoquée en théologie.

Ce point de vue est celui des grands religieux du XVII^e siècle. Ils maintiennent la méthode scolastique pour tout ce qui est de foi. Mais ils n'hésitent pas à rejeter ce que la scolastique donnait pour scientifique, en astronomie, en physique, en chimie,

en biologie. Si divisés qu'ils puissent être par ailleurs, les Arnauld, les Malebranche, les Bossuet, les Fénelon s'entendent sur ce point. Il est possible et nécessaire de modifier à l'aide des découvertes de Galilée, de Descartes, de Pascal, la physique traditionnelle. Mais il faut maintenir le reste de la doctrine chrétienne. Rien de plus net à ce sujet que certains passages de Malebranche. Les vérités révélées par les deux Testaments ont, pour lui, la même valeur que les expériences les plus sûres. Jamais il ne consentirait à élever à leur propos le moindre doute. Mais elles sont conciliables avec celles que Descartes a mises en lumière. On peut, on doit, en bonne méthode, faire la synthèse de Descartes et de saint Augustin.

On aurait pu s'en tenir là. On ne l'a pas fait.

A mesure que le XVII^e siècle s'avance, lassés peut-être par les discussions ardentes des protestants et des catholiques, des jansénistes, des jésuites et des quiétistes, des penseurs de plus en plus nombreux s'éloignent de la foi. Spinoza dans son *Tractatus theologico politicus* suspecte la valeur des textes prétendus sacrés : authenticité douteuse, interpolations innombrables, équivoque des termes, lacunes évidentes, contradictions multiples, obscurités impénétrables, doute perpétuel sur le nom, la date et les intentions des auteurs, tout cela il le souligne avec une vigueur incomparable. Un philosophe comme Bayle, notamment dans les notes de son dictionnaire, reprend les mêmes thèmes non sans causticité. Un Richard Simon inaugure de son côté une critique érudite qui le fait condamner, mais qui prouve la nécessité de contrôler les ouvrages hébreux comme les livres grecs et latins. Le branle est donné. Dès le début du XVIII^e siècle les hommes les plus éminents affichent, et souvent avec une

ironie sanglante, un scepticisme profond sur la valeur historique des narrations judaïques. Les Fontenelle, les Voltaire, les J.-J. Rousseau, les Montesquieu, les Diderot, les d'Holbach, les Condorcet font chorus. Les uns plaisantent, d'autres discutent, quelques-uns s'indignent. Comment a-t-on pu croire ce qu'on a cru si longtemps ? Nous savons tous qu'il n'y a rien à retenir des légendes de la mythologie gréco-latine. Faut-il prendre une autre attitude devant celles de Josué, de Samson, de l'apparition de Dieu à Moïse sur le mont Sinaï, de la multiplication des pains, de la résurrection des morts ? Assurément, les livres saints contiennent un élément supérieur et divin, la morale qu'ils prêchent et dont la valeur est éternelle. Mais invoquer leur autorité comme une preuve pour ou contre une proposition d'astronomie, de sciences naturelles, de géographie ou d'histoire, cela est proprement ridicule. Faut-il croire, parce que la Bible l'affirme, que le soleil tourne autour de la terre et que le lièvre est un ruminant ? La preuve par l'autorité des livres saints doit décidément disparaître.

D'autre part, on s'en aperçoit de plus en plus. Si le raisonnement *a priori* est à sa place dans les mathématiques, il ne l'est pas ailleurs. C'est pour avoir eu trop de confiance en lui que Descartes a commis, sur la loi du mouvement, l'erreur fondamentale qui gâte et sa mécanique et sa physique. S'il avait procédé comme l'a fait Newton, c'est-à-dire observé le monde avant de raisonner sur lui, il aurait constaté « l'attraction universelle » et renoncé à ce que sa doctrine mécaniste a d'outrancier. Et d'Alembert dans ses *Principes de philosophie* se plaît à souligner les résultats absurdes auxquels on aboutit lorsqu'on raisonne *a priori* au lieu de consulter l'expérience. Exemple : la grêle

est de la pluie gelée. L'*a prioriste* va donc en conclure : « c'est surtout pendant l'hiver qu'il doit en tomber ». Or l'expérience établit le contraire. Combien de cas du même ordre ! Déduire *a priori* les lois de la nature, c'est vouloir se tromper.

En dehors des mathématiques, c'est l'expérience qu'il faut croire et il ne faut croire qu'elle. Nul ne l'affirme plus nettement que Diderot dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*. F. Bacon l'avait entrevu. Les Encyclopédistes l'érigent en principe. Buffon en tire les conséquences. Dans les mathématiques, déclare-t-il, tout est décidément simple et facile. Tout y est, en effet, convention et, les conventions premières une fois admises, il suffit de raisonner posément pour en tirer avec certitude toute une suite de propositions. Dans les sciences de la nature, il n'en va pas de même. Il faut nous y résigner : les raisons dernières des phénomènes sont et resteront toujours insaisissables pour notre esprit. Par exemple, pourquoi les corps s'attirent-ils les uns les autres comme ils le font ? Pas de réponse possible. Nous pouvons, en revanche, déterminer des faits, dégager leurs lois, construire des théories qui expliquent leurs causes prochaines. Ne comptons pour cela que sur une combinaison méthodique de l'expérience et du calcul. A l'expérience d'enregistrer les faits, points de départ et instruments du contrôle des idées. A elle, grâce à la comparaison de ces faits, de nous suggérer les lois auxquelles ils obéissent probablement. A elle de nous mettre sur la voie des théories qui semblent capables de nous faire comprendre ces lois. C'est alors que le calcul doit intervenir. A lui de nous faire prévoir ce qui doit se passer dans tels ou tels cas si les formules de nos lois et de nos théories sont véritables. Nous n'avons plus alors

qu'à revenir aux faits pour voir si, quand ces cas sont réalisés, tout se passe suivant nos prévisions. Opération capitale. A vrai dire, elle ne permet fréquemment de recommander une théorie que comme provisoirement commode pour le classement des phénomènes. Mais il est des réussites bien meilleures. Si nous avons pu calculer avec une rigueur mathématique ce qui doit se produire dans telles circonstances, à supposer vraie une certaine hypothèse, et si nous constatons que, quand ces circonstances sont données, les choses tournent exactement suivant nos calculs, comment ne pas croire que cette hypothèse est au moins extrêmement probable ? C'est ce qui confère aux doctrines de Newton leur incomparable autorité. Aller donc de l'expérience aux idées, examiner par le raisonnement et le calcul ce qui doit se produire dans tels cas si telle idée est juste, demander à l'expérience si ce qui doit se produire ainsi se produit ou ne se produit pas, toute la méthode à employer dans les sciences de la nature est là. On obtiendra ainsi des faits sûrs, des lois si constantes qu'on pourra les considérer comme certaines, des théories qu'on aura raison de ne donner dans quelques cas que comme commodes, mais que, dans d'autres cas, on pourra qualifier de plus ou moins probables. Quant à l'histoire humaine, elle exige un contrôle sévère des documents et des témoignages sur lesquels elle s'appuie.

Telles sont les conclusions de Buffon. Elles coïncident avec celles de d'Alembert et de Diderot. Elles présagent celles des positivistes qui vont naître. Elles devancent même et évoquent celles des Claude Bernard et des Henri Poincaré.

b) Les transformations qui se sont produites ainsi dans la méthode des sciences ne pouvaient pas manquer d'avoir un contre-coup sur la philosophie

de la Nature. L'expérience longtemps négligée y devient reine. Elle y bouleverse tout.

Dès le xvi^e siècle, la physique scolastique traditionnelle subit des assauts pénibles. Un Rabelais tourne en dérision ses explications vides et pédantes. Un Montaigne les juge. « La question, écrit-il, est de paroles et se paye de même. Une pierre, c'est un corps ; mais qui presserait : et corps qu'est-ce ? Substance ; et substance quoi ? ainsi de suite acculerait enfin le répondant au bout de son calepin. On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. » Bientôt un Pascal soulignera l'inconséquence de ces philosophes qui attribuent aux corps des sympathies et des affinités, choses qui n'appartiennent qu'aux esprits et aux esprits des propriétés de lieu et de mouvement qui n'appartiennent qu'aux corps. Un Malebranche réduira à néant ces « formes substantielles » dont les Aristotéliens font leurs délices. Molière fera mieux. Il rendra ridicules les explications médicales qui en procèdent. « *Quare opium facit dormire ? Quia est in eo virtus dormitiva.* » Et voici que le progrès des lumières contredit durement toute la science admise. Après Copernic et Galilée, la Terre cesse d'être le centre du monde ; elle devient une poussière minuscule dans un prodigieux univers. La découverte de la pesanteur de l'air supprime, après Torricelli et Pascal, la légendaire horreur du vide qu'on attribuait depuis des siècles à la nature ; celle de la circulation du sang, publiée par Harvey, modifie radicalement les idées qu'on s'était faites sur la vie. Partout, l'expérience, le calcul et le goût des idées claires ébranlent les dogmes traditionnels.

Mais comment s'en étonner ? Le coup de massue décisif a été donné par ce Descartes qui a réformé radicalement la méthode des recherches. Le pro-

blème du monde, celui de savoir et ce qui s'y passe et comment il a été constitué n'est plus à ses yeux qu'un « problème de mécanique ».

Descartes dégage par son doute méthodique des certitudes qu'il estime capitales. Nous ne pouvons nous fier ni au témoignage de nos sens, ni à celui de notre raison sans contrôle préalable. Mais une proposition surnage que chaque individu humain peut prononcer pour son compte. Chacun peut, en effet, et doit se dire : « Je pense donc je suis. » Ensuite la réflexion sur Dieu, perfection absolue, nous force à affirmer son incontestable existence. Serait-il entièrement parfait s'il lui manquait cette perfection qu'est l'existence ? Le serait-il d'autre part s'il n'était pas complètement bon et tout-puissant ? Et s'il est complètement bon aurait-il pu vouloir nous tromper ? Voilà de quoi nous rassurer. La raison que Dieu nous a donnée ne peut être que véridique. Constatation capitale. Car Dieu ne saurait être excusé d'être trompeur s'il n'existait pas un monde matériel correspondant aux sensations que nous éprouvons. Nous avons, en effet, une telle propension à croire à la réalité de ce monde que, si notre croyance n'était pas fondée, Dieu serait coupable de nous l'avoir donnée. D'où cette conclusion : il existe trois espèces de substances, une substance spirituelle infinie qui est Dieu, une substance matérielle qui se traduit par la représentation que nous avons du monde extérieur, des substances spirituelles finies qui sont les âmes des hommes. Les scolastiques le savaient. Mais la substance matérielle n'est pas ce qu'ils se figuraient. Elle se confond avec l'étendue telle que la géométrie l'étudie. Là est l'essence des corps. En eux, pas autre chose que de l'étendue et du mouvement.

Ce qui confirme cette doctrine révolutionnaire,

c'est qu'elle permet, selon Descartes, d'expliquer clairement l'Univers et tout ce qui s'y passe.

Et en effet : α) le monde matériel étant l'étendue elle-même ne peut être qu'infini. Il ne peut être limité par rien. Car l'étendue seule pourrait borner l'étendue ; β) l'essence de la matière étant de s'étendre, il n'y a pas d'atomes possibles, contrairement aux théories de Démocrite, d'Epicure et de leurs imitateurs, Gassendi et Hobbes. Car le propre de tout fragment d'étendue, si mince soit-il, est de pouvoir être divisé ; γ) il n'y a pas de vide dans le monde matériel. Le vide serait de l'étendue ; si l'étendue et la matière sont une seule et même chose, comment une étendue vide de matière serait-elle possible ?

Rappelons-nous d'autre part : α) que Dieu est l'auteur du mouvement qui se fait dans la matière ; β) que la volonté de Dieu ne peut être qu'immuable. Dieu a donc dû introduire dans la matière une quantité définie de mouvements et ne jamais la changer. D'où ces conséquences : les mouvements peuvent se transformer en d'autres mouvements visibles ou invisibles. Ils ne peuvent au total ni s'anéantir, ni s'accroître. Ils ne sauraient se transmettre de corps à corps que par des contacts, chocs, pressions, tractions, suivant des lois mécaniques rigoureusement calculables.

Ces principes une fois dégagés, Descartes s'estime en état d'interpréter toute la nature. L'observation révèle des astres, les uns fixes, les étoiles, les autres mobiles, le soleil, la lune, les planètes, les comètes. Elle fait connaître une foule de phénomènes physiques, chimiques, biologiques. Le problème est donc posé en termes précis. Trouver, sans abandonner les principes précédents, une hypothèse qui éclaire tous les phénomènes révélés par l'expérience,

permette de les prévoir et de les calculer. Cette hypothèse, Descartes la construit.

Dieu a créé une étendue infinie en largeur, hauteur et profondeur. Il l'a sous-divisée en une infinité de parcelles irrégulières sans laisser entre elles aucun vide. Il a imprimé à chacune de ces parcelles un mouvement de rotation. D'où frottements, usure et formation de trois sortes de particules : α) Une poussière impalpable « matière du premier élément » que nous apercevons sous l'aspect de la lumière, matière si légère qu'elle remplit tous les interstices et *ne met aucun temps à se propager* de sorte que le vide ne se produit jamais ; β) des boulets ronds « deuxième élément de la matière » résidus des premiers fragments que Dieu avait séparés ; γ) enfin, « troisième élément de la matière », des parties cannelées, tordues en forme de limaçon, susceptibles de s'enchevêtrer les unes dans les autres et de former des groupements solides. Ces parties se modèlent quand trois boulets ronds se touchent deux à deux en tournant sur eux-mêmes : il reste en effet, entre eux, un intervalle où l'étendue est polie mais n'est pas broyée.

Dieu, par ailleurs, prend des groupes immenses de ces éléments. Il en organise autant qu'il veut d'astres dans l'univers. Il les fait tourner sur eux-mêmes en « tourbillons » autour d'un axe. Il obtient ainsi une quantité de tourbillons qui se limitent les uns les autres. Chacun d'eux est, au début, une sorte de soleil.

Pas besoin, d'après Descartes, d'une autre supposition. La formation du monde tout entier devient mécaniquement explicable. Nous ne saurions entrer ici dans aucun détail. Disons-le seulement : c'est automatiquement que se forment les planètes et les satellites, soleils encroûtés et refroidis entraînés

par un tourbillon voisin ; c'est automatiquement que la terre s'organise avec ses minéraux, ses eaux, son air, son feu, ses montagnes, ses vallées, ses fleuves et ses mers. Pesanteur, chaleur, son, phénomènes optiques, orientation magnétique de la boussole, combinaisons chimiques s'expliquent mécaniquement. La vie elle-même, vie végétale, vie animale, vie humaine, n'est qu'un effet automatique du mécanisme universel. A ce mécanisme un seul ordre de choses échappe : cette pensée, cette conscience, ce libre arbitre que tout homme possède. Les animaux n'ont rien de tel. Ce sont de pures machines dénuées non seulement d'intelligence mais même de sentiment. Et sans doute c'est un problème de savoir comment leur âme immatérielle est liée chez les hommes à leur corps matériel. Un point du moins est acquis : la réaction de l'un sur l'autre se fait par l'intermédiaire de « la glande pinéale ». Nos sensations correspondent aux mouvements qu'elle exécute sous l'action des « esprits animaux » mis en branle par l'excitation des nerfs. Les contractions de nos muscles et les mouvements de nos membres sont les effets de ceux qu'elle exécute par suite des décisions de notre volonté.

Et si quelqu'un demande pourquoi un monde purement géométrique et mécanique nous apparaît avec des qualités comme la couleur, la chaleur, la saveur, l'odeur, le son, Descartes sait que répondre. Dieu, dans sa bonté, nous a donné une raison qui permet la connaissance véritable. Mais l'usage de la raison demande de la réflexion, donc du temps et la vie a besoin de décisions immédiates. C'est pour cela que Dieu nous a pourvus de sens. Ceux-ci ne représentent pas les choses telles qu'elles sont. Mais c'est pour notre avantage. Nos sensations sont, en effet, des points de repère qui nous permettent de nous

diriger sans réflexion et sans calcul parmi les choses comme si nous les connaissions, bien que nous ne les connaissions pas. Quand nous nous trompons à l'occasion de leur témoignage, c'est faute d'avoir pris une précaution indispensable : celle de ne croire que ce qui, après critique, apparaît clairement et distinctement à notre esprit.

Tels sont les thèmes fondamentaux de la théorie cartésienne de la nature. Elle marquait un progrès immense. Mais autant ses vues d'ensemble étaient séduisantes, autant ses détails étaient ruineux. La théorie des animaux machines scandalise tout de suite les hommes de bon sens. Un La Fontaine, par exemple, se fait l'écho de leurs protestations. La loi de la conservation du mouvement est fausse. Leibniz le démontre et il y substitue le principe de la conservation de la force vive. Ce n'est pas la masse multipliée par la vitesse (mv), c'est la masse multipliée par le carré de la vitesse (mv^2) qui est une constante. Et voici qu'on le constate : la lumière est comme le son : elle met du temps à se propager. Grave objection contre les théories à l'aide desquelles Descartes prétend maintenir l'existence du mouvement en niant celle du vide. Et voici plus grave encore. Newton découvre la loi de l'attraction universelle. Il est donc faux que la communication des mouvements suppose toujours des chocs, des tractions ou des pressions mécaniques. Tout se passe comme si les corps s'attiraient *sans contact* « en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance ». Du coup, toutes les explications secondaires de la physique cartésienne deviennent suspectes : suspectes ses vues sur la pesanteur, ses théories astronomiques et cosmologiques, ses suppositions sur les marées, les vents, les météores, son interprétation du mouvement de

la boussole, cette théorie biologique simpliste où la vie tout entière procède des battements du cœur, explicables eux-mêmes par la seule chaleur qui s'y trouve. Non : la physique de Descartes n'est pas au point. Il a entrevu certaines vérités. Mais il a bâti sur elles un « roman ». Il faut corriger ses vues. Voltaire y insiste dans son *Exposé de la philosophie de Newton*. D'Alembert, Buffon, Diderot, d'Holbach pensent comme lui.

Buffon occupe ici une place importante. Car son œuvre marque une sorte de transition.

Il reste, en effet, attaché aux doctrines religieuses traditionnelles comme Descartes affectait de l'être. Mais sa conception de « la Nature » diffère grandement du mécanisme cartésien. On ne la comprendrait pas si Dieu n'avait pas créé volontairement et ses éléments, et les lois auxquelles elle obéit. Dieu ne fait bien, comme chez Descartes, après l'avoir créée que maintenir ces éléments et ces lois. Mais Newton les a mieux connus que lui.

Deux groupes de problèmes sont à élucider : ceux qui concernent les corps bruts d'une part et, d'autre part, les corps organisés. — Toute l'économie des corps bruts devient intelligible si l'on admet : α) certaines impulsions premières qui ont mis en branle l'univers matériel ; β) l'attraction universelle dont Newton a formulé la loi. — Les corps organisés ne s'expliquent que si l'on fait attention à trois vérités : α) sans la chaleur, la vie n'apparaîtrait et n'évoluerait pas ; β) il doit y avoir un nombre limité de molécules vivantes impérissables dont tous les tissus végétaux et animaux sont faits ; γ) il y a enfin un certain nombre de types spécifiques qui ont été créés. Chacun d'eux tend à s'emparer des molécules organiques nécessaires à l'alimentation et à la reproduction des individus dont il est « le moule ».

Fort de ces constatations, on discerne ces *Epoques de la Nature* que Descartes avait insuffisamment connues : la formation des planètes et de leurs satellites par le choc d'une comète qui en a arraché la substance à l'atmosphère solaire ; la constitution de l'ossature terrestre par suite d'un refroidissement progressif ; le ravinement du sol par le mouvement des mers qui le recouvrent d'abord tout entier et s'agitent sous l'attraction du soleil et de la lune ; le retrait progressif des eaux en raison des fissures qui se font dans le sol ; l'apparition sur les terres émergées, du côté du Nord, des premiers animaux ; la séparation des continents, et, finalement, la venue au monde de l'homme puis des sociétés, chose capitale. Car, « l'homme n'est homme que parce qu'il a su se réunir à l'homme ». Vaste et magnifique tableau !

Sa beauté ne suffit pas à arrêter les esprits. Buffon s'est affranchi du mécanisme cartésien grâce aux clartés fournies par Newton. Mais il a maintenu Dieu et la doctrine de la Création. Pourquoi donc conserver cette vieille hypothèse ? Pourquoi ne pas poser comme terme initial la seule Nature, à l'imitation d'Epicure et de Lucrèce ? C'est ce que tentent, et Diderot, et d'Holbach, et La Mettrie, et tant d'autres. Diderot proteste contre les philosophes qui séparent la matière et le mouvement. C'est parce qu'ils attribuent à la matière une inertie initiale complète qu'ils se sentent obligés de postuler l'intervention d'une force extérieure à elle. Mais leur affirmation première est « une étonnante fausseté ». Tous les éléments de la matière sont en état d'action, de tension et de mouvement perpétuels. Chacun d'eux a des caractères qui lui sont propres. Chacun d'eux réagit en raison de ces caractères mêmes. Voilà de quoi expliquer sans inter-

vention divine « la fermentation » dont résulte l'Univers. Et d'Holbach écrit : « Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont les suites nécessaires constituent pour nous les essences des êtres, et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que les êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la Nature. » Cette nature, elle produit depuis l'éternité suivant des lois éternelles comme elle.

Mais comment des êtres vivants ont-ils pu y surgir ? Diderot et « Telliamed » répondent. Qu'on lise dans Diderot *Le rêve de d'Alembert*. Si l'on s'imagine que les vivants ont toujours été ce que nous les voyons être, on se les rend inexplicables. Mais c'est qu'on s'illusionne. Les espèces actuelles ont été précédées d'une infinité d'autres dont elles sont sorties. Les premières étaient extrêmement simples. Les nôtres sont nées d'elles au cours du temps. Beaucoup ont certainement surgi qui étaient monstrueuses et n'ont pas pu durer. Seules subsistent celles qui ont pu vivre et se reproduire dans notre milieu terrestre. Quant à l'origine des premiers vivants, Diderot se réfère à ce Needham que Voltaire appelle « l'anguillard ». Needham a constaté dans les eaux croupissantes l'apparition de minces animalcules. Ce sont des êtres comme ceux-là qui ont été les ancêtres de tous les vivants. Eux-mêmes sont nés par génération spontanée.

Voilà donc, avant Lamarck et Darwin des vues nettement évolutionnistes. Vues très vagues encore mais dont l'apparition à cette date est caractéristique.

c) Une évolution de la *philosophie religieuse*

était inévitable du moment que les méthodes et la philosophie de la nature se transformaient.

Le Thomisme avait espéré consolider la foi en démontrant rationnellement l'existence d'un Dieu pourvu d'attributs métaphysiques et moraux indiscutables. Cet espoir subsiste chez beaucoup de penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais leur rationalisme a des nuances. Quelques théologiens philosophes, tels Arnauld, Bossuet, Fénelon, se contentent des arguments traditionnels ; preuves de l'existence de Dieu tirées de celle du mouvement, de la contingence du monde, de l'ordre et la finalité qui y règnent, de la réalité même de ces possibles éternels dont l'idée suppose un esprit qui les pense. Un Descartes sent en revanche le besoin d'améliorer ce genre de démonstration. C'est de la réflexion sur l'idée de la perfection qu'il extrait ses trois célèbres preuves. La troisième n'est autre que cet « argument ontologique » dont Saint Anselme avait formulé les termes et que Saint Thomas avait rejeté. Nous la rappelons plus haut. La perfection absolue ne serait pas absolue si elle n'existait pas. Car l'existence est une perfection. Descartes lui attribue une valeur égale à celle des démonstrations mathématiques les plus fortes. Malebranche ajoute à cela des vues personnelles. Seraient inexplicables et la communication des mouvements de corps à corps, et la perception des objets par les esprits, et la réaction des décisions de la volonté sur les corps, et l'évocation des idées par la réflexion elle-même, s'il n'y avait pas un Dieu, « acteur » et « seul acteur » de tout ce qui se passe dans l'univers, selon les lois qu'il a établies pour le jeu des causes occasionnelles. Et les vérités dites de foi ont beau sembler gravement compromises à bien des esprits après les Spinoza et les Bayle, une démonstration correcte

de l'existence de Dieu continue de paraître possible à plusieurs d'entre eux. C'est ainsi que Voltaire et J.-J. Rousseau se font les apôtres du déisme et de la Religion naturelle. Lorsque, dit Voltaire, nous voyons marcher une montre, nous le comprenons : elle n'existerait pas si un horloger ne l'avait pas construite. Voici maintenant un Univers admirable par son ordonnance, celle des astres, celle des organes et des instincts dont dépend la vie des animaux et des végétaux. Comment donc douter de l'existence d'un ouvrier intelligent qui en soit le constructeur et l'horloger ? Et assurément J.-J. Rousseau diffère quelque peu de Voltaire. Sa démonstration ne fait à ses yeux que consolider puissamment ce qu'il sent « dans la sincérité de son cœur ». Il le proclame néanmoins : le mouvement des astres serait inexplicable sans une volonté qui le produit et le maintient : or que peut être une telle volonté si ce n'est celle d'un Dieu intelligent, capable d'une œuvre matérielle immense et guidé par ce souci moral qu'il nous a donné en nous faisant présent de notre conscience, instinct divin du bien et du mal ?

Ne nous le dissimulons pas cependant. Dès les xvi^e et xvii^e siècles certains philosophes manifestent une défiance caractéristique pour les preuves rationalistes de l'existence de Dieu. Montaigne, pour complaire aux désirs de son père, écrit une *Apologie de Raymond de Sebonde*. Celui-ci avait réédité les arguments du rationalisme traditionnel. Montaigne lui donne raison de croire ce qu'il croit. Mais son apologie est bien singulière. Il écrase, en effet, pour abattre les athées, cette raison même en laquelle Raymond de Sebonde met toute sa confiance. S'il approuve la croyance catholique, c'est pour un motif purement pragmatiste : nous serions des sots de ne pas nous cramponner aux coutumes et

aux croyances qui nous aident à vivre. Et si Pascal est un des plus grands religieux du monde, il juge médiocres les preuves rationalistes accoutumées. Démontrer Dieu « par le cours des planètes et les petits oiseaux », c'est donner à croire que les preuves de la religion « sont bien faibles ». On ne saurait établir par la raison ni l'existence d'un Dieu qui nous est « incompréhensible », ni celle de « l'immortalité de l'âme ». On ne peut que « parier » pour la religion ou contre elle. Et si la raison prouve que c'est folie de ne pas parier pour la religion catholique, elle ne peut décidément rien de plus. N'était-ce pas, involontairement, préparer le terrain aux ironies de ce Bayle qui répète comme un refrain : « tout cela est absurde et contraire à la raison. Mais heureusement nous avons la foi ! »

Et voici que, plus les esprits se libèrent, plus ils trouvent difficile non pas seulement de prouver l'existence de Dieu, mais encore de la défendre.

Dieu, selon la raison et la tradition doit être tout-puissant. Comment donc l'entendre ? Faut-il admettre que, bien qu'il puisse tout, Dieu est obligé de se soumettre aux lois éternelles de la raison, axiomes de la raison théorique, axiomes moraux ? Le peut-on sans asservir Dieu, « comme le Jupiter antique », « au Styx et aux Destinées » plus puissants qu'il ne l'est lui-même ? Faut-il affirmer, comme le fait Descartes, que la raison n'est ce qu'elle est que parce que Dieu l'a bien voulu, de sorte que, s'il en avait décidé ainsi, les parallèles se rencontreraient, les montagnes seraient sans vallées, le Bien serait le mal et le mal le Bien ? Mais alors comment maintenir que, dans son action première, Dieu soit, et raisonnable, et juste, et bon, puisqu'il n'y a encore, ni raison, ni justice, ni bonté ? Malebranche et Leibniz protestent. Concevoir Dieu ainsi, c'est en faire un

« tyran », une « force de hasard », et non pas une puissance sage, équitable et vénérable.

Il y a pis. Comment concilier, en effet, la supposition d'un Dieu créateur avec le spectacle que l'Univers nous donne ? Dieu est parfait. Cela suppose : α) qu'il sait tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera ; β) qu'il est entièrement juste et bon ; γ) qu'il peut tout ce qu'il a décidé. — Comment donc accorder tout cela avec la présence dans le monde du mal multiforme, imperfection des créatures, mal physique, mal moral ?

La théologie chrétienne traditionnelle répond : Dieu a créé un monde où le mal n'existait pas. L'homme a péché librement. Dieu, pour être juste, a dû le punir. Le mal physique n'est que le châtiment de la faute qu'il a commise. Une telle réponse est-elle rationnellement satisfaisante ? Oui, répond Malebranche, mais à la condition d'admettre la théorie cartésienne des animaux machines radicalement insensibles. Si un âne battu souffrait, nous serions bien embarrassés. Comment admettre qu'il puisse être puni pour la faute de cet Adam dont il ne descend pas ? Et comment supposer que son premier ancêtre ait « mangé du foin défendu » ? Pascal, de son côté, ne le dissimule pas. La doctrine du péché originel est celle qui « froisse » le plus durement notre raison. Quel homme comprendra jamais qu'un enfant nouveau-né soit damné pour une faute commise par le plus lointain de ses ancêtres, faute à laquelle il n'a pris aucune part et qu'il ignore même entièrement ? Pour croire cela, il faut « s'abêtir ». Mais Pascal nous exhorte à le faire pour désavouer l'orgueil d'Adam et plaire à Dieu par notre humilité. Seulement à mesure que le siècle avance, on est moins disposé à croire Malebranche et à obéir aux suggestions de Pascal.

Lisons Bayle. Dieu pouvait créer ou ne pas créer sans rien perdre de son absolue perfection. Comment, infiniment savant et infiniment bon a-t-il pu se décider à produire notre monde ? Ne savait-il pas, et qu'Adam pécherait, et que sa faute entraînerait les maux les plus graves, et qu'il y aurait « beaucoup d'appelés et peu d'élus » ? Comment, dispensant sa grâce gratuitement et à sa fantaisie n'a-t-il pas envoyé à Adam et à Eve tentés une « grâce prévenante » assez forte pour les détourner d'un crime dont il prévoyait les suites ? Une mère qui saurait que sa fille tournera mal si elle va dans un certain bal, qui aurait le pouvoir de l'empêcher et qui ne le ferait pas ne serait-elle pas la vraie coupable du mal accompli ? Ce cas n'est-il pas précisément celui du Dieu traditionnel ? Sans compter que le monde est organisé de telle sorte que les vivants ne peuvent durer qu'en s'entre-dévorant, de manière que le bien de l'un suppose toujours le mal d'un autre. Spectacle monstrueux ! — Et sans doute les esprits religieux trouvent à ces difficultés graves des semblants de réponses. Par exemple, Malebranche nous déclare : « Dieu veut que son ouvrage l'honore, mais il ne veut pas que ses voies le déshonorent. » Le monde qu'il choisit est donc le meilleur qu'il pouvait faire, mais en suivant les voies les plus artistiques, c'est-à-dire les plus simples. D'où certaines imperfections. D'autre part le but que poursuit Dieu est cette chose splendide : la Rédemption du monde par le sacrifice et l'Incarnation de Jésus-Christ. Or la Rédemption supposait une faute. *O felix culpa quae talem Redemptorem meruit !* Solutions assez peu sages. Bossuet est plus prudent. Devant la difficulté que présente la conciliation du libre arbitre humain et de la prescience divine, il nous invite à « tenir forte-

ment les deux bouts de la chaîne » même si nous n'en voyons pas le milieu. Devant le spectacle du sang qui inonde les parvis de l'Univers, Voltaire et Rousseau font de même. Sachons, nous disent-ils, nous résigner à certaines ignorances. Mais ne renonçons par pour autant aux certitudes déistes.

De cette demi-mesure, les Diderot, les La Mettrie, les d'Holbach refusent de se contenter. C'est au déisme lui-même qu'ils s'en prennent. Ni la notion de Dieu, ni celle de l'immortalité de l'âme, ne trouvent plus grâce devant eux. Diderot et d'Holbach sont d'accord. L'idée de Dieu n'est qu'une pseudo-idée. L'affirmation de son existence est « l'erreur commune du genre humain ». Une sphère cubique n'existe pas parce qu'elle est impossible. Le Dieu parfait et Créateur de la tradition ne l'est pas moins qu'elle. Comment un être pourvu de toutes les perfections pourrait-il vouloir quoi que ce soit ? Si quelque chose lui manque, il n'est pas parfait. S'il a tout le souhaitable, que peut-il bien vouloir ? « Qu'est-ce, écrit d'Holbach, qu'un Dieu bon qui s'irrite sans cesse, un Dieu tout-puissant qui, jamais, ne vient à bout de ses desseins, un Dieu infiniment heureux dont la félicité est continuellement troublée, un Dieu qui aime l'ordre et qui jamais ne peut le maintenir, un Dieu juste qui permet que ses sujets les plus innocents essuient des injustices continuelles ?... Qu'est-ce qu'un être omniscient qui se croit obligé d'éprouver ses créatures ? Qu'est-ce qu'un être tout-puissant qui ne peut jamais communiquer à ses ouvrages la perfection qu'il veut trouver en eux ? » Un tel être n'existe pas. Quant à l'immortalité de notre âme, elle serait peut-être souhaitable si, après la mort, nous gardions nos souvenirs. Mais notre mémoire est étroitement liée à l'activité de notre cerveau.

Comment ne périrait-elle pas quand celui-ci périt ?

Et voilà le cycle achevé. Déisme ou athéisme et athéisme plutôt que déisme : c'est dans les matières religieuses, le dernier mot des Encyclopédistes.

d) Passons maintenant à la *philosophie de l'homme*. La scolastique admet une différence de nature entre lui et les animaux. Tout ce qui vit est composé de matière. Mais la matière n'est vivante que parce qu'elle est unie à une certaine âme. Or les âmes des vivants ne sont pas toutes du même ordre ; l'âme, végétative chez les plantes, est sensitive chez les animaux, raisonnable chez l'homme seul. C'est donc par son âme que l'homme forme une exception dans la nature. Il possède ce qu'aucun animal n'a reçu : la raison qui le rend capable de science, le libre arbitre qui le rend capable de mérite et de démérite, deux choses qui font de lui « le roi de la Création ». C'est pour lui qu'a été combinée la nature comme un palais est construit pour le maître qui l'habite.

Toute cette philosophie orgueilleuse va devenir caduque.

A vrai dire, chez Descartes, elle n'est pas encore entamée ; elle est même plus accentuée que jamais. Qui a creusé entre l'homme et les animaux un fossé plus profond que celui qui refuse à ces derniers non seulement toute intelligence, mais encore toute sensibilité ? Certes le corps humain n'est pour lui, comme celui d'un chien, qu'une horloge remontée. Mais tout homme possède une âme immatérielle. Il est donc un « être double ». Point de départ de toute une série d'affirmations dualistes. Descartes distingue, en effet, dans l'âme humaine, l'entendement fini et la volonté infinie : l'un présente les idées, l'autre les affirme. D'autre part, l'étude des fonctions intellectuelles le démontre : nous

avons deux sources de connaissance hétérogènes, nos sens d'une part et d'autre part notre raison. Nos sens ne sont pour lui, nous l'avons dit, que des organes de pure utilité ; ils ne nous fournissent une notion exacte de rien, mais des « signes et des symboles » qui nous permettent de nous diriger parmi les choses sans calculs compliqués. Quant à la raison, elle est d'un autre ordre. Dieu a voulu que nous nous élevions à la connaissance de ce qui est. Il a donc pourvu toute âme humaine d'idées et de principes innés ; les idées de Dieu, des objets mathématiques, du bien et du mal sont innées ; le principe de contradiction, les axiomes mathématiques, le principe de causalité le sont aussi. Ce sont des révélations intérieures que nous saisissons intuitivement. Ils ont une valeur absolue. L'étude de la volonté n'est pas moins suggestive. Nous subissons, d'une part, toute une série de passions qui s'engendrent les unes les autres suivant un déterminisme presque physiologique. Mais Dieu nous a donné un libre arbitre, pouvoir merveilleux « d'affirmer et de nier, de vouloir et de ne vouloir pas une même chose ». C'est une force indépendante, égale chez tous les hommes. Grâce à lui, nous pouvons, et régler nos recherches par le doute méthodique, et dominer nos actions, et rester, par suite, les maîtres de nous-mêmes et de nos destinées. L'homme n'est donc pas moins privilégié chez Descartes que chez les scolastiques. Il est, dans la nature mécanique, une grandiose exception.

Cette thèse, Montaigne l'avait déjà combattue. Non seulement il l'avait rejetée, mais encore il l'avait tournée en ridicule. Un oison, une grue auraient autant de motifs que l'homme de se persuader qu'ils sont « les mignons de la nature ». Comment, du reste, refuser l'intelligence aux ani-

maux supérieurs quand on assiste à leurs actions et leurs œuvres ingénieuses ? Comment nier leur sensibilité quand on les voit manifester courage, magnanimité, amour, tendresse maternelle et paternelle, dévouement poussé jusqu'au sacrifice héroïque ? Où sont-elles les supériorités que nous nous attribuons avec un insupportable orgueil ?

Mais Montaigne abonde en esprit plus qu'en preuves. Ce sont les dualismes de Descartes qui soulèvent au XVIII^e siècle les plus ardentes critiques.

Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, rejette comme invraisemblable et amplement contredite par les faits la théorie cartésienne de la raison innée. Le nouveau-né ne porte certainement en lui ni l'idée de Dieu, ni celles des objets mathématiques, ni la connaissance d'aucun axiome spéculatif ou pratique. Et si J.-J. Rousseau prétend maintenir, et l'innéité de l'instinct des animaux, et celle de cet instinct sacré qu'est notre conscience morale, les Condillac, les Helvétius, les d'Holbach l'affirment à qui mieux mieux : c'est Locke qui a raison. Nos connaissances procèdent d'une seule source, nos sens. Nos idées les plus abstraites ne sont que des sensations combinées entre elles et transformées. Nos principes traduisent simplement les habitudes d'esprit invétérées que nous avons prises au contact de notre milieu.

Quant au libre arbitre, si le même Rousseau prétend le conserver, la plupart des Encyclopédistes le rejettent. Nos actions s'expliquent par notre caractère. Celui-ci réagit suivant ses particularités dans les cas qui se présentent. Or il n'est qu'un produit. Les uns l'expliquent par la seule éducation que nous avons reçue. Les autres y voient une résultante complexe de nos hérédités et de ce que l'éducation greffe sur elles. Mais nous n'en

sommes pas plus responsables qu'une femme ne l'est de sa beauté ou de sa laideur.

Et ce n'est pas tout. L'existence même de l'âme humaine soulève les objections les plus fortes. Diderot, d'Holbach, Cabanis le répètent avec insistance. Notre moral dépend étroitement de notre système nerveux. Nous savons que c'est la lune qui détermine les marées parce que nous constatons la correspondance constante de ses phases et des soulèvements de la mer. Ne constatons-nous pas de même la liaison perpétuelle de nos fonctions mentales et de nos états cérébraux ? Pas d'esprit là où il n'y a pas de système nerveux. Tout ce qui retentit sur notre cerveau retentit sur notre vie intellectuelle et morale. Régularité révélatrice ! Et assurément nous ne discernons pas le mécanisme par lequel le cerveau produit la pensée. Est-ce assez pour nier que ce soit lui qui la produise ? Nous ignorons le procédé par lequel l'aimant attire le fer. Est-ce assez pour nier qu'il l'attire en effet ?

Sachons donc voir clair. L'homme n'est pas autre chose qu'un animal perfectionné. Affirmation d'autant plus certaine qu'on voit plus nettement la cause de son perfectionnement. C'est à l'éducation qu'il le doit. Or ce qui rend l'éducation, et possible et fructueuse, c'est la société. Buffon a parlé juste quand il a écrit la phrase que nous avons citée : « l'homme n'est homme que parce qu'il a su se réunir à l'homme ». Cela nos sociologues le prouveront de mieux en mieux.

e) L'étude du mouvement qui s'est produit dans la *morale théorique* pendant la période que nous examinons est fort significative. L'esprit humain s'habitue toujours difficilement aux idées nouvelles, en raison de leur caractère paradoxal. Mais tant qu'elles sont simplement spéculatives, il s'y soumet

assez vite. Dès qu'il s'agit de réglementation morale, il se cabre et se dérobe. Nous tenons tous à la morale traditionnelle dans notre milieu. L'éducation et l'habitude nous l'ont si bien rendue sacrée que si une doctrine tend à la contredire nous nous y cramponnons, fût-ce en recourant à des subterfuges sophistiques. Combien de subterfuges de ce genre à cette époque de notre histoire !

Dans le Thomisme, ce qui doit préoccuper l'homme, c'est la conquête de la béatitude. Mais celle-ci comporte deux degrés. Au degré supérieur, elle suppose une vision parfaite de Dieu et des rapports de toute chose avec lui, vision dont jouissent, et Dieu lui-même, et les anges, et qu'obtiendront après la mort les âmes des élus. Au degré inférieur, elle est la récompense d'une vertu aristotélicienne, c'est-à-dire d'une vie équilibrée, maintenue, à force de prudence, de tempérance, de courage et de justice dans ce juste milieu qui est la raison même. Mais si cette manière de présenter la morale était d'usage dans les écoles, on prêchait surtout dans les églises sur le premier de ces deux thèmes. La vie humaine est une épreuve. Dieu nous a fait connaître la loi qu'il veut nous voir appliquer : « Aimer Dieu par-dessus toute chose et notre prochain comme nous-mêmes. » Obéir à cette loi, c'est la condition du salut. C'est donc aussi celle de la moralité. Cherchons donc en toute circonstance quelle est la volonté présomptive de Dieu. Faisons ce qu'il veut que nous fassions. Acceptons avec joie ce qui en sera la conséquence. Voilà la règle chrétienne qui doit dominer la vie. Et sans doute ces manières de raisonner se nuancent d'une façon un peu différente suivant les prédicateurs. Les uns demandent aux fidèles d'obéir à Dieu par respect, d'autres par amour, d'autres encore par crainte. Mais ce ne

sont là que des détails. Jusqu'au xvii^e siècle rien n'est profondément changé dans les principes de la morale théologique. Les Arnauld, les Pascal, les Bossuet, les Fénelon sont sensiblement d'accord. Un Malebranche croit même trouver dans Saint Augustin des bases rationnelles pour son *Traité de morale*. Dieu seul peut nous donner la joie et la béatitude. Il les réserve à ceux qui auront su lui plaire. Or Dieu aime l'Ordre par-dessus toute chose, l'Ordre, c'est-à-dire un des aspects de la Raison éternelle. Il y a entre les choses des rapports de perfection dus à leurs essences. Dieu ne peut « ni voir ni faire » qu'un triangle ait moins de trois angles. Il ne peut ni voir ni faire qu'une plante soit supérieure à un animal, un animal à un homme, un homme instruit à un homme religieux. Nous voulons plaire à Dieu. Nous devons donc vouloir, dans toutes nos actions, nous guider d'après l'Ordre qu'il aime. Il nous faut régler en conséquence « et nos amours, et notre estime, et notre bienveillance ».

Qu'est-ce à dire ? Que la science a eu beau décentraliser l'homme en abandonnant le géocentrisme, en réduisant la Terre à une poussière cosmique et ses habitants à de minces microbes accrochés à son écorce, la morale théologique n'en a pas été gravement émue. Elle a continué à prêcher les mêmes choses en invoquant les mêmes arguments.

On voit cependant se manifester, dès le début du xvii^e siècle, quelques symptômes significatifs.

Exemple. Si religieux que Descartes ait été ou affecté d'être, il sent le besoin de consolider les bases de la morale. Or sa doctrine semble avoir été un mélange de vues médicales peu chrétiennes et de vues stoïciennes franchement païennes. Ce sont les passions qui nous troublent. Elles dépendent en partie du cours anormal de ces « esprits

animaux » qui jouent, chez Descartes, le rôle de notre « fluide nerveux ». Une connaissance approfondie de la médecine nous permettrait d'éviter ces anomalies par une hygiène et des remèdes appropriés. Mais pour avoir ce « contentement » qui est pour l'homme le bien suprême, il faut autre chose encore : nous rappeler les conseils d'Epictète, distinguer ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas, nous habituer à considérer ce qui ne dépend pas de nous comme totalement indifférent. Seul moyen d'obtenir cette sérénité parfaite que le christianisme nous vante. Doctrine qui tend à fonder la morale en dehors de toute foi.

Doctrine, à vrai dire sans écho. Comment s'en étonner ? La substitution progressive du déisme au christianisme n'était pas mortelle pour l'argumentation de la morale classique. Tant qu'un philosophe maintient l'existence d'un Dieu créateur parfait, le caractère sacré de la conscience considérée comme la voix de Dieu, le libre arbitre de l'homme qui lui permet d'obéir au devoir ou de le mépriser, l'immortalité de l'âme qui rend possibles les récompenses et les châtiments d'outre-tombe, il peut se satisfaire des raisonnements ordinaires de la morale théologique. C'est seulement quand le déisme lui-même devient suspect que tout l'échafaudage croule. Si le déisme est inadmissible, ne devons-nous pas réformer nos idées sur la manière dont le sage devrait orienter sa vie ? Pascal lui-même semble l'admettre. N'écrit-il pas que suivant qu'on doit croire à l'immortalité de l'âme ou la rejeter la règle de la conduite doit changer ? Et les immoralistes n'ont-ils pas profité du doute sur ce point pour faire l'apologie brutale soit de la vie dissolue, soit de la « volonté de puissance » ?

Perspicacité ou inconséquence, les plus émi-

nents des philosophes français du XVIII^e siècle se refusent à de pareilles affirmations. Si athées qu'ils soient ou prétendent être, non seulement ils prêchent une conduite morale, mais encore c'est de la morale chrétienne qu'ils veulent consolider les plus importantes maximes... après en avoir sapé les bases.

J.-J. Rousseau est un déiste. Mais il sent le besoin de modifier l'argumentation des moralistes déistes ordinaires avec l'épouvantail conservé par Voltaire du « rémunérateur vengeur ». Il lui répugne, en effet, de demander aux hommes d'être justes et bons par espoir d'une récompense et par crainte d'une punition extérieures. Il fonde donc sa doctrine sur des raisonnements qui garderaient leur valeur même si Dieu n'existait pas et si l'âme était mortelle. Écoutons-le : 1^o la conscience est un instinct inné comparable à celui des animaux : elle nous révèle intuitivement le bien et le mal dès que nous la consultons ; 2^o nous avons un libre arbitre qui nous permet de lui obéir en toute circonstance ; 3^o si nous lui obéissons nous en ressentons une satisfaction morale qui est la plus pure des joies, sinon, nous sommes la proie de remords qui empoisonnent notre vie. — D'où cette conséquence : la vertu n'est peut-être pas la « condition suffisante » du bonheur ; elle en est du moins « la condition nécessaire ». « L'homme cesse d'être heureux dès qu'il devient coupable. Pas besoin d'autre motif pour se faire une règle de pratiquer la vertu.

Et assurément, aux yeux des Encyclopédistes athées, Rousseau n'a pas entièrement raison. Son intuitionnisme est illusoire et aussi sa religiosité. Il faut donc le compléter en le corrigeant. Les d'Alembert, les Diderot, les d'Holbach estiment la chose possible. La morale se fonde en dehors de toute considération religieuse. Il suffit, pour s'en rendre

compte, de réfléchir à « l'intérêt bien entendu ». La *Morale Universelle* de d'Holbach dont Diderot fait l'éloge est le bréviaire de cette doctrine.

Quatre raisons le démontrent, d'après d'Holbach : la condition du bonheur individuel est la pratique de la vertu.

La première est tirée de réflexions sur cette « tempérance » dont Socrate avait fait une vertu fondamentale. Chercher le bonheur en poursuivant tous les plaisirs et en fuyant toutes les peines, c'est folie. Il y a des plaisirs qu'on ne peut se procurer, des peines qu'on ne peut éviter qu'en tombant dans le « désordre », c'est-à-dire le déséquilibre physique et moral. Pour être heureux, il faut s'abstenir des uns, accepter les autres. Moins on a de désirs, plus on a de chances de satisfaire ceux qu'on a. Moins on se laisse aller aux passions ambitieuses, plus la satisfaction devient aisée. La modération, voilà par suite la première condition du bonheur.

En second lieu, Rousseau a tort sur un point et raison sur un autre. Nous ne possédons pas cette conscience morale innée et infaillible qu'il nous attribue. Mais la société nous dresse dès notre naissance et cultive en nous cette conscience même que tout adulte connaît. Or cette conscience est bien pour nous la source de satisfactions morales intenses et de remords cuisants. Les premières sont bien infiniment enviables, les seconds redoutables ; « être bien avec soi-même », suivant l'expression de d'Alembert, est donc une condition indispensable de sérénité et de joie. Le serait-on sans la vertu ?

Ce n'est pas tout. Supposons une branche qui, sous prétexte de mieux vivre, détruirait le tronc auquel elle est attachée. Nous la jugerions folle. Or quelle est la situation de l'individu par rapport à la société, sinon celle de cette branche par rapport à

son tronc ? C'est la société qui permet à chacun de nous de vivre et de prospérer. Elle périrait si ses membres n'étaient ni justes ni charitables. Oublier cela ce n'est donc pas seulement être l'ennemi des autres ; c'est être soi-même son pire ennemi. Le coupable est un « étourdi » qui se nuit gravement.

Enfin nous le constatons : la pratique de la vertu a, pour qui s'y astreint, des conséquences enviables. Il se fait estimer des autres, aimer d'eux. Il en tire des satisfactions profondes. La pratique du vice produit des effets inverses. Même quand elle ne déclenche pas des sanctions pénales, elle inspire un violent dégoût. Or quelle situation est plus déplorable que celle de l'individu méprisé ?

Ainsi, par quatre fois la conclusion s'impose. La morale théorique n'a pas besoin de se fonder sur les bases théologiques ruineuses de la religion positive ou du déisme. La réflexion sur l'intérêt terrestre bien entendu est suffisante pour justifier la tempérance, la justice, la charité et le courage qu'elles supposent. Les vertus chrétiennes valent hors du christianisme. Elles ne sont pas autre chose en effet que les règles de cette « morale universelle » que la vie en commun exige dans tous les temps et les pays. Argumentation imparfaite peut-être et peut-être sophistique, mais qui paraît irréfutable à nos Encyclopédistes restés au fond, par leurs habitudes sentimentales, des chrétiens malgré eux.

f) Si les Encyclopédistes croient pouvoir consolider ainsi les maximes de la morale personnelle et sociale traditionnelle, ils se montrent dans les *matières politiques* francs révolutionnaires.

La scolastique n'avait assurément pas dégagé par elle-même les principes politiques qui ont dominé l'Ancien Régime. Mais elle contenait les éléments nécessaires à cette opération.

Dans la doctrine catholique, une vérité s'impose. Rien ne se produit dans le monde que par la volonté de Dieu. Si donc un tel est pape, c'est que Dieu l'a bien voulu. Si un tel est roi, c'est que Dieu en a décidé ainsi. Le pape est donc, pour les choses spirituelles, le représentant de Dieu sur la terre. Il doit, par suite, être cru dans ses interprétations des livres saints, obéi dans ses prescriptions religieuses. Dans chaque pays, les rois sont également, pour les choses temporelles, les délégués de Dieu. Leur sacre est le symbole de leur mission surnaturelle. Ils doivent donc respecter le pape et ses conseils. Mais leurs sujets doivent les considérer comme des envoyés du ciel, s'incliner devant eux et obéir aux lois qu'ils promulguent comme à des décisions sacrées. Là réside le fondement de l'autorité sous ses deux formes, ecclésiastique et civile.

Par malheur l'autorité ecclésiastique et l'autorité royale ont, dès le Moyen Age, prétendu toutes deux à la suprématie. D'où leurs luttes ; d'où aussi leur affaiblissement. Dès le xvi^e siècle, l'autorité religieuse est compromise. Luther et Calvin mènent la révolte contre la dictature papale. Ni le pape, ni les conciles, ni les hiérarchies ecclésiastiques n'ont été établis par Jésus-Christ. La puissance qu'ils s'arrogent est donc scandaleuse : on peut, on doit s'en affranchir. Le principe de l'autorité royale subsiste plus longtemps. Au début du xvii^e siècle, un juriste comme Sacaron rappelle au roi qu'il tient son autorité de Dieu seul, qu'il n'est responsable que devant lui, que c'est, par suite, à lui que reviennent le soin et le droit de faire les lois et de les faire exécuter suivant « son bon plaisir », que personne ne peut lui résister légitimement, que ses décisions valent et doivent être obéies quelles qu'elles soient.

Ce n'est pas que certains doutes n'aient déjà été

émis plus ou moins clairement à cet égard. Rappelons-nous le *Contr'un* de La Boétie. Si un tyran maltraite un peuple, à qui la faute ? Il est tout seul. Si tous les citoyens s'unissaient contre lui et décidaient de le mettre dehors, que pourrait-il et que ferait-il ? C'est la veulerie publique qui fait la force des usurpateurs ; la servitude d'une nation n'est jamais qu'une « servitude volontaire ». Rappelons-nous les pages de Montaigne à propos des lois. Pas de loi naturelle non écrite qui ait une valeur éternelle. Dans chaque pays les lois ne sont que l'œuvre des hommes, œuvre souvent absurde, ridicule, inique, qu'il faut savoir juger, parfois corriger, mais qu'en général il vaut mieux respecter pour éviter le mal du changement, le pire de tous.

Vues prématurées. Les grands religieux du XVII^e siècle, quand ils abordent les questions politiques, s'en tiennent, comme Bossuet, plus sévère, et comme Fénelon, plus libéral, aux doctrines traditionnelles. Nul ne les a, à cette époque-là, mieux évoquées que Malebranche dans son précieux *Traité de morale*. Deux autorités sont, comme nous le disions, légitimes parce qu'elles émanent de Dieu, celle de l'Eglise représentée par l'évêque, celle du roi et des officiers qu'il s'est choisis. Mais l'Ordre exige que ces autorités soient respectées et se respectent l'une l'autre comme il convient. L'autorité de l'Eglise est pour les choses religieuses et là elle doit être absolue. L'autorité du roi est pour les choses civiles et là aussi elle doit être absolue. Mais le roi doit se le rappeler sans cesse : son devoir est de tout faire pour le développement et le triomphe de la religion. Tant qu'il agit ainsi, ses sujets lui doivent une obéissance constante. Ils la lui doivent même s'ils estiment que le roi dirige mal et compromet l'Etat. Ils ne sauraient être relevés de cette

obligation que dans un seul cas : si le roi, au lieu de protéger l'Eglise et de la servir, tend à la détruire. Alors il devient légitime que ses sujets s'affranchissent d'une autorité sacrilège.

Il faut venir au XVIII^e siècle pour trouver sur ce point, en France, un changement profond. L'interminable règne de Louis XIV, brillant à ses débuts, a lassé tout le monde par ses scandales. Les esprits sont devenus frondeurs. Ils révisent les bases philosophiques d'un régime discrédité.

Qu'on se reporte à l'ouvrage magistral de Montesquieu, *L'Esprit des lois*. Combien il est suggestif !

Non ! Il n'est pas vrai que les lois procèdent de Dieu par la bouche d'un roi qui le représente. Celles qui ont été promulguées dans les différents temps et les différents pays s'expliquent par une foule de circonstances, le climat, le degré de fécondité du sol, la proximité de la mer, des montagnes, des forêts, des mines, la densité de la population, le caractère de chaque race, la richesse accumulée, l'état de paix ou de guerre. Toutes ces circonstances et bien d'autres réagissent sur les institutions et leur impriment leur forme.

Et c'est justice qu'il en soit ainsi. Les lois ne peuvent pas avoir une valeur absolue. Elles ne peuvent valoir que pour des circonstances déterminées. Un peuple dense ne peut pas vivre sous les mêmes lois qu'un peuple raréfié, un peuple riche qu'un peuple pauvre, un peuple instruit qu'un peuple ignorant, un peuple d'affamés qu'un peuple de repus. La loi qui est bonne ici est donc mauvaise là. D'où la nécessité de régler les lois sur la condition de ceux pour lesquels elles sont faites.

Considérations aussi valables pour les lois politiques que pour les lois civiles et criminelles. Quatre grands types d'états sont possibles : l'état despo-

tique où un seul commande « sans loi et sans règle » à sa fantaisie ; l'état monarchique où un seul commande, mais d'après des lois établies auxquelles lui-même se soumet ; l'état républicain aristocratique où le pouvoir est exercé par une minorité ; l'état républicain démocratique où le peuple tout entier gère ses propres affaires. Ces constitutions, exception faite pour le despotisme toujours haïssable, ne sont pas en soi les unes supérieures, les autres inférieures. La monarchie est bonne pour les grandes nations, l'aristocratie pour les moyennes, la démocratie pour les petites. Toutes ont leurs exigences ; toutes ont leurs dangers ; les lois qui conviennent aux unes ne conviennent pas aux autres. Veut-on cependant assurer aux citoyens d'un pays le maximum de liberté politique ? Une précaution s'impose. Distinguons en effet le pouvoir législatif qui fait les lois, le pouvoir exécutif qui les fait exécuter, le pouvoir judiciaire qui dit le droit d'après elles. Si ces trois pouvoirs sont dans une seule main ou si deux d'entre eux y sont réunis, les citoyens ont tout à craindre. L'idéal, c'est donc que les pouvoirs soient séparés les uns des autres, se limitent et s'équilibrent, comme dans le régime anglais. N'en concluons pas, dit Montesquieu, qu'il faille pour l'établir en France renverser le nôtre. Sachons-le du moins : s'il veut sa liberté, notre pays devra s'organiser sur ce remarquable modèle.

Et Montesquieu l'affirme : il n'a voulu faire œuvre ni de polémiste, ni de politique. Tout s'est passé cependant comme s'il y avait réussi. Les doctrines de l'*Esprit des lois* ont guidé les plus émancipés de nos penseurs. Un J.-J. Rousseau, un Diderot, un d'Holbach, un Raynal, un Turgot, un Condorcet s'en sont pénétrés et nourris.

Qu'est-ce qu'un roi pour Rousseau par exemple ?

Ce n'est certes pas un délégué de Dieu sur la terre. Ouvrons les yeux et définissons-nous des formules creuses. Les citoyens qui composent un peuple ont des intérêts communs. S'ils pouvaient se réunir à certaines dates pour en délibérer ensemble, ce serait le mieux. La chose n'est malheureusement possible que dans les très petits pays. Dans les nations un peu nombreuses elle ne l'est pas. D'où l'idée de constituer un Etat. Idée excellente si l'on use en l'exécutant de précautions indispensables. La liberté naturelle de chacun doit, en effet, être respectée au maximum. Une seule manière d'obtenir ce résultat : fonder chaque société sur un « contrat », un « pacte social ». Tout individu qui veut être citoyen d'une société donnée doit être invité à abdiquer entre les mains de « la volonté générale » et à lui remettre le soin de diriger sa personne et sa conduite pour tout ce qui concerne l'intérêt commun. Acte capital ! Il s'impose en effet à tous également : personne ne pourra donc en être froissé. Il retirera d'autre part à tous le droit de se plaindre des décisions prises. N'est-ce pas, en effet, librement que chacun aura accepté le joug de la volonté générale ? En lui obéissant, n'est-ce pas par suite à lui-même que chacun obéira ? Par le pacte social, tout citoyen est donc « libre en obéissant ». Et assurément chaque individu a le droit de refuser d'adhérer au contrat social. S'il le fait qu'il aille dans quelque autre endroit ! Impossible d'être citoyen d'un pays en en répudiant les lois. Si, au contraire, il adhère librement au pacte, le voilà pourvu de droits et chargé de devoirs : droit de voter sur les questions d'intérêt général : devoir de se soumettre sans maugréer aux décisions de la majorité. Que si maintenant le pays est trop grand pour que les citoyens puissent s'assembler et discuter person-

nellement de leurs affaires, le droit de chaque citoyen doit devenir celui de se choisir des représentants et de surveiller leurs actions. Les rois, les gouvernements, les administrations ne sont et ne doivent pas être autre chose que des délégués du peuple. Ils doivent donc se comporter non pas en maîtres mais en serviteurs fidèles de la nation. S'ils le font honnêtement et intelligemment, celle-ci serait stupide de ne pas les aider et les soutenir par sa confiance et son obéissance. Dans le cas contraire, qu'elle exprime nettement son mécontentement ! Qu'elle le fasse, tant que la chose est possible, par la voie légale du vote ! Mais si ceux qui ne doivent être que les domestiques du peuple prétendent s'en faire les tyrans, que la nation les jette dehors comme on chasse un serviteur infidèle !

Thèmes démocratiques qui laissent malheureusement subsister une obscurité grave. Que faut-il entendre par la « volonté générale » ? Suppose-t-elle l'unanimité des suffrages ? Suppose-t-elle seulement une majorité ? Et, dans les deux cas, l'approbation par cette unanimité ou cette majorité, de certains hommes et de certaines mesures suffit-elle à prouver que ces hommes sont ceux de la situation et que ces mesures sont bonnes ? Ces problèmes, Rousseau et ses disciples les ont résolus en faisant confiance à la majorité. Ferait-on confiance à une telle majorité dans un problème d'astronomie ou de chirurgie ? A. Comte considérera comme une folie plus grande encore de s'en remettre à elle dans les matières sociales et politiques les plus difficiles de toutes.

Quoi qu'il en soit, ces façons de penser se retrouvent, à la fin du XVIII^e siècle, chez la plupart des Encyclopédistes. Elles s'étaleront dans les discours révolutionnaires. Elles s'y réclameront de préjugés fort discutables sur l'égalité des hommes. Ces pré-

jugés se fondent sur deux doctrines opposées, celle de Descartes et celle d'Helvétius. Descartes avait admis que le « bon sens », « faculté de distinguer le vrai du faux » est « la chose du monde la mieux partagée ». Il se confond, en effet, avec la Raison qui est la même chez tous les hommes. Il leur avait attribué aussi à tous un libre arbitre égal, pouvoir, en effet, indécomposable qu'on a tout entier ou pas du tout. C'était conférer la même dignité à tous les individus humains. Seule leur méthode rend les uns supérieurs aux autres. Car elle seule permet de bien juger et « il suffit de bien juger pour bien faire ». Helvétius suit une voie contraire. Chaque homme naît sans aucune prédisposition intellectuelle ou morale. Son esprit est une « page blanche ». L'expérience y inscrit sa loi. A l'état natif, les hommes sont donc intellectuellement et moralement égaux. C'est l'éducation seule qui les différencie. Qu'on réforme donc l'éducation ! On les élèvera tous au même degré. — Qu'ils se réclament de l'un ou de l'autre de ces postulats, les Constituants et les Conventionnels revendiquent pour tous ces égaux un régime égal. Et ils ont grandement raison de réclamer pour tous les citoyens l'égalité devant la loi établie. Mais ils ont peut-être tort d'exiger pour tous un droit identique à concourir à la rédaction des lois. D'où un abîme entre ces deux proclamations : la déclaration magnifique des Droits de l'homme et du citoyen d'une part, et d'autre part ce « manifeste des égaux » qui oublie la différence des compétents et des incompetents, des honnêtes gens et des coquins, des sages et des fous. L'égalité des droits s'accompagne-t-elle de celle des capacités ? Equivoque ordinaire des formules démocratiques.

IV. — Telles sont les principales phases du mou-

vement qui a amené, et la dissolution progressive des méthodes ainsi que des conceptions de la philosophie scolastique, et l'édification progressive du système d'idées qui a, sinon déterminé la Révolution française, du moins dominé la pensée de ses législateurs. Pendant cette longue période, quelque chose est mort, quelque chose est né.

Ce qui est mort, chez la plupart des penseurs, c'est la foi longtemps vive en la doctrine d'après laquelle « l'âge d'or » est derrière nous, notre vie n'est misérable qu'en raison de la faute originelle de nos premiers parents et nous ne retrouverons que dans le ciel et à certaines conditions les équilibres du Paradis perdu.

Ce qui est né, c'est la foi en la doctrine des Turgot et des Condorcet. Il est faux que l'humanité soit en décadence et aussi, malgré Vico, qu'elle tourne et tournera toujours dans le même cercle. Elle est dans un état de perpétuel progrès. Le Paradis Terrestre est devant nous.

Dogme essentiel qu'on estime, à cette date, encourageant. L'humanité peut tout espérer si elle sait se traiter comme il faut. Qu'elle s'affranchisse du christianisme traditionnel ! Qu'elle se débarrasse des préjugés politiques sur le caractère sacré des rois ! Qu'elle proclame la sainteté des Droits de l'homme et du citoyen ! Qu'elle se fie à la science fondée sur l'expérience ! Qu'elle organise à partir de là une législation humanitaire ! Si elle y réussit, elle va devenir tout de suite grâce à la raison, saine, pacifique et heureuse. Rêve idyllique que les crises révolutionnaires allaient démentir pour le présent et compromettre pour l'avenir.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE DEPUIS LA RÉVOLUTION JUSQU'À NOS JOURS

I. - Lorsqu'on examine le mouvement de la philosophie française depuis 1789 jusqu'à nos jours, on s'en aperçoit : il a été dominé par des soucis d'origine sociale et politique. Ils se sont imposés aux philosophes fût-ce malgré eux.

Avant tout, dès les débuts du ^{xix}^e siècle, la nécessité de reconstruire apparaît à tous les esprits. La Révolution a renversé l'antique édifice bâti par des siècles de catholicisme et de royauté. Elle a improvisé des constitutions qui ont fait faillite les unes après les autres. Elle a évolué vers la Terreur et dressé la guillotine. Elle a abouti aux émigrations, aux spoliations, aux fantaisies irréligieuses et immorales. Elle a fini dans les guerres de l'Empire, glorieuses, mais désastreuses aux trois points de vue militaire, économique et démographique. D'où un besoin manifeste chez tous les penseurs français de la Restauration. Ce besoin, A. Comte l'a caractérisé mieux que personne. Il faut « clore la période révolutionnaire », rétablir un équilibre social sinon parfait, du moins tolérable pour tous.

D'autre part, le ^{xix}^e siècle est celui des sciences positives. Depuis le ^{xvii}^e siècle, le progrès des mathématiques et des sciences expérimentales n'a

pas cessé. Au *xix^e* siècle, il marche à pas de géant. Astronomie, physique, chimie, biologie prennent une consistance inespérée. Leurs méthodes se précisent ; leurs lois et leurs théories se consolident. Des perspectives s'ouvrent. Les vieilles conceptions s'effritent. Les œuvres des Monge, des Chaptal, des Laplace, des Lalande, des Cuvier, des Lamarck, des Ampère, des Bichat, s'imposent à l'attention dès les toutes premières années du siècle.

Et ce n'est pas tout : les sciences ne suggèrent pas seulement des idées théoriques nouvelles ; elles abondent en applications pratiques. Elles modifient ainsi toute la situation de l'Occident et posent, par là même, des problèmes nouveaux.

Inventée au *xvii^e* siècle par Denis Papin, perfectionnée au *xviii^e* par Newcomen et Watt, la machine à vapeur, d'abord faible et encombrante, devient utilisable à toutes sortes de fins. Les usines se multiplient, les bateaux à vapeur circulent sur les rivières puis sur la mer ; au milieu du siècle, les chemins de fer se construisent. Tous les procédés de l'industrie et du commerce sont, du coup, transformés. Le monde devient à la fois plus grand et plus petit. Plus grand, parce qu'on a le moyen, et d'exploiter des richesses naturelles jusque-là négligées, et de transporter les produits de l'agriculture et de l'industrie dans des lieux jusque-là d'accès difficile. Plus petit parce que ce qui se passe ici ou là a un contre-coup immédiat sur tous les pays. Les Indes, la Chine, l'Amérique sont désormais aux portes de l'Europe. Télégraphe, paquebots, chemins de fer ouvrent aux activités des possibilités inédites.

D'autre part, l'effet social du machinisme est incalculable.

Une usine ne peut fonctionner sans ouvriers.

Elle en attire donc. Elle va les chercher dans les campagnes. Elle tue les petits métiers. Elle groupe dans des centres physiquement et moralement malsains des foules de jeunes gens. Voilà ceux-ci éloignés de leurs familles, arrachés à leurs traditions, soumis aux fatigues, aux disciplines, aux dégoûts de la vie prolétarienne. Les voilà aussi exposés à la contagion intellectuelle des beaux parleurs de cabarets dispensateurs d'alcools physiques et moraux.

Il faut, par ailleurs, à toute usine, des bâtiments, des machines, des matières premières, de quoi payer le personnel d'abord improductif. Comment se procurer tout cela sans l'aide de ceux qui possèdent ? D'où toute l'organisation capitaliste. Elle permet aux riches de vivre dans l'oisiveté et le luxe du produit des prêts qu'ils consentent.

De cette situation provient une lutte sociale qui s'envenime et captive l'attention des penseurs : lutte entre le capital qui veut compenser ses risques par des dividendes importants et le travail qui exige des salaires considérables et s'estime cruellement exploité, lutte qui tend à déchirer le pays et qui se traduit, avec les syndicats et les grèves par un retour constant de convulsions révolutionnaires.

Ajoutons une recrudescence des intrigues internationales. On se battait pour la gloire. C'est pour l'argent qu'on guerroye. Guerre pour se procurer des matières premières, du charbon, du pétrole. Guerre pour mettre la main sur les marchés étrangers et s'y faire des clients, fût-ce à coups de canon. Guerre sournoise de la concurrence, guerre déclarée parfois et sanglante, avec, derrière, l'impulsion cynique des capitaines d'industrie et des financiers.

C'est en fonction de tout cela que la philosophie française a évolué au cours du XIX^e siècle. Elle a vu naître des problèmes, des méthodes, des angoisses

inconnus. Ses conceptions théoriques et pratiques ne pouvaient manquer de s'en ressentir.

II. — C'est le souci de la reconstruction qui a dominé durant la première moitié du siècle.

Pendant le règne de Napoléon I^{er}, la philosophie n'est pas à l'honneur. Napoléon déteste et méprise les idéologues, les Destutt de Tracy, les Laromiguière, héritiers plus ou moins infidèles des vues psychologiques du XVIII^e siècle. Le public est hypnotisé par les événements militaires. Il est soumis à une discipline qui ne lui laisse ni le loisir ni la force de penser. Des émigrés et des exilés, les J. de Maistre, les Chateaubriand, les Mme de Staël, les de Bonald travaillent cependant et préparent le renouveau romantique de la Restauration. Tous ont bien le même souci : en finir avec les convulsions révolutionnaires. Mais ils s'engagent dans des voies différentes. Trois principaux mouvements se dessinent : le mouvement traditionaliste et ultramontain, le mouvement du spiritualisme éclectique qui patronne la politique doctrinaire, le mouvement positiviste, issu du Saint-Simonisme, mais qu'organise la puissante impulsion d'A. Comte.

Les philosophes de ces écoles se ressemblent par la partie négative de leur doctrine. Mais c'est pour mieux s'opposer par leurs affirmations positives.

Traditionalistes, spiritualistes, positivistes ont, en effet, un ennemi commun. Cet ennemi, c'est la philosophie même de l'Encyclopédie, c'est l'athéisme de Diderot et de d'Holbach malgré ses velléités moralisatrices et sensiblardes, c'est le déisme des Voltaire et des Rousseau devenu le culte de l'Etre suprême et de la déesse Raison au bonnet rouge, c'est la politique niveleuse qui, comme nous l'avons dit, fausse l'idée d'égalité en proclamant qu'un

homme vaut un homme même pour le vote des lois. Qu'on examine à cet égard : 1^o les livres des traditionalistes, par exemple le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre, l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Lamennais ; 2^o les ouvrages des spiritualistes, ceux de Maine de Biran, de Royer-Collard, de Jouffroy, de Victor Cousin ; 3^o les œuvres de Saint-Simon résumées en 1828 par Bazard et Enfantin et celles d'A. Comte lui-même, le *Cours de philosophie positive*, le *Traité de politique positive*, le *Catéchisme positiviste*, on sera frappé de leur accord.

Voltaire, nous déclare Chateaubriand, s'est appliqué avec son prodigieux talent à faire un bon ton de l'incrédulité et de l'impiété. Chateaubriand va essayer de produire l'effet contraire. C'est pour cela qu'il écrit le *Génie du Christianisme*. Il veut que ses lecteurs en soient convaincus : tout ce que la civilisation occidentale a produit de grand, et dans les sciences, et dans la morale, et dans l'art est venu de lui et périrait sans lui. — Bacon est le Dieu des Encyclopédistes. Singulier Dieu, écrit Joseph de Maistre ! Son œuvre est, sur tous les points, un incroyable tissu d'erreurs ; erreur, et sur le but que doivent poursuivre les sciences, et sur la méthode à y suivre, et sur tous les sujets qu'il a abordés. Ayant parlé de tout, il n'a dit sur tout que des sottises. — L'athéisme, le déisme sont, aux yeux de Lamennais, d'égales et lamentables faussetés. Dans un athéisme, rien n'est expliqué, ni l'origine des choses, ni les lois auxquelles elles obéissent, ni l'apparition de la vie, ni celle des espèces, ni celle de l'esprit, et la doctrine morale de l'intérêt bien entendu n'est bâtie qu'à l'aide des plus grossiers sophismes. Quant aux déistes, ils sont incapables de

se mettre d'accord entre eux. Leur doctrine ne vaut guère mieux que l'athéisme lui-même. Ce sont deux monstres sortis du ridicule orgueil de cette raison individuelle qui s'oppose à la raison générale de l'humanité. — V. Cousin se pose en accusateur du XVIII^e siècle, de ses ironies, de son esprit destructeur. Ni « les systèmes les plus imposants », ni les doctrines les plus hautes, les mieux faites pour guider l'homme et le consoler n'ont trouvé grâce devant lui. Il a eu la prétention de libérer les esprits de traditions surannées. Il n'a fait qu'une chose, leur verser un poison mortel. L'Encyclopédie est l'auteur criminel de tous les maux qui ont fondu sur la France. Il faut rompre avec elle, ressusciter « ce qui n'a pas péri, ce qui ne pouvait pas périr ». — Et A. Comte n'est pas moins sévère. Dès ses premières œuvres et dans la XLVI^e leçon du *Cours de philosophie positive*, il fait le procès de l'esprit révolutionnaire. Les prétentions des Encyclopédistes à tout expliquer par leur métaphysique matérialiste sont aussi illusoires que celles des autres métaphysiciens. Leurs doctrines morales et politiques reposent sur des postulats ruineux. Ils invoquent l'égalité des hommes, comme si les différents individus n'étaient pas inégaux par leur corps, leur esprit, leur caractère, leurs vertus. Ils veulent que la majorité des suffrages décide de tout ce qui doit être fait, comme si une majorité devait nécessairement être éclairée et méritait attention dans les sujets qui supposent réflexion, connaissances générales et connaissances spéciales. Ils réclament pour tous le droit de parler de tout, c'est-à-dire, pour la plupart, celui de se tromper tout haut et de répandre d'innombrables erreurs. Ils prétendent soumettre le gouvernement à de perpétuels contrôles, autrement dit le traiter en ennemi et l'empêcher

de faire son office en multipliant les obstacles sous ses pas. C'est méconnaître les vérités les plus évidentes. S'il s'agit de soigner un corps humain, c'est aux compétences médicales et chirurgicales qu'il faut s'adresser. Croit-on qu'il faille moins de compétences pour traiter ces problèmes sociaux dont dépend l'équilibre d'un peuple ? Demander à la multitude ignorante et passionnée ce qui est bon pour elle, n'est-ce pas aussi stupide que de demander non pas au médecin, mais au malade les remèdes qu'il doit prendre ?

On le voit ; le ton change ; l'argumentation n'est pas la même ; mais la conclusion reste identique. La philosophie du XVIII^e siècle a été néfaste. Il faut s'affranchir de ses préjugés, changer ses méthodes, substituer à la sienne une autre idéologie. A ce prix seulement sera close la période révolutionnaire.

Mais si l'accord des traditionalistes, des spiritualistes éclectiques et des positivistes est entier sur ce point, ils se séparent sur ce qu'il faut faire pour guérir les plaies du passé et assurer l'avenir. Tous, à vrai dire, se rappellent le catholicisme et s'en inspirent, mais non pas de la même manière.

1^o La doctrine des traditionalistes est la plus sommaire. La France, jusqu'à 1789, a vécu et bien vécu. Or qu'est-ce qui l'a soutenue et orientée ? Le concours de deux croyances : la croyance traditionnelle en la valeur des idées chrétiennes mises au point par l'Eglise catholique : la croyance traditionnelle au caractère sacré du Roi, envoyé et représentant de Dieu sur la terre, chargé par lui du gouvernement du peuple et pourvu en conséquence des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Ce sont ces croyances-là que la philosophie du XVIII^e siècle a ébranlées. Si l'on veut guérir la France que faut-il donc ? Effacer les idées répandues

par les Encyclopédistes et qui ont dominé les révolutions. Renouer la chaîne du passé. On rendra ainsi aux individus le sens de leur devoir, à la société, l'équilibre dont elle a besoin.

Et les J. de Maistre, les Lamennais de le faire observer : une chenille vit d'une certaine plante dont elle broute les feuilles. Essayons de lui fournir des feuilles prélevées sur d'autres végétaux. Ou elle s'empoisonne, ou elle se laisse mourir de faim. Il en est des peuples comme des chenilles. Quelques-uns s'imaginent qu'on peut les sauver avec une religion modifiée et des convictions politiques nouvelles. Illusion ! Ce qu'il faut à un peuple malade, c'est le retour aux croyances qui ont maintenu sa santé pendant des siècles. Chercher à y substituer autre chose, c'est empirer son mal et le tuer. Restaurer la foi catholique d'une part, la croyance au caractère sacré de la souveraineté royale de l'autre, voilà donc l'unique voie du salut.

Mais va-t-on dire, comment, après la critique du XVIII^e siècle et la Révolution, ressusciter en soi-même et dans les autres la foi de nos aïeux ? Montaigne et Pascal ont préparé la réponse.

Les athées et les déistes du XVIII^e siècle n'ont à la bouche que le mot « raison ». Mais c'est la raison elle-même qui les désavoue.

Et d'abord écoutons, par exemple, Lamennais. La Raison dont les rationalistes du XVIII^e siècle se réclament, ce n'est que leur pauvre petite raison individuelle, sujette aux obscurcissements et aux erreurs. Celle qu'il faut suivre, c'est la Raison universelle, la Raison commune de l'humanité. Il faut croire « ce qui a été cru partout et par tous ». Or s'il y a une opinion de ce genre, c'est bien celle d'après laquelle un Dieu a fabriqué le monde et le surveille. Civilisés et sauvages sont d'accord sur ce point. Tous

disent, du reste, le savoir par tradition. « Nos pères nous ont dit », voilà leur preuve. Unanimité significative. Comment l'expliquer si nos plus lointains ancêtres n'avaient pas été en contact avec ce Créateur même dont ils ont tous transmis le souvenir à leurs descendants ?

Et aussi bien quelle confiance chacun de nous peut-il avoir en sa raison individuelle ? C'est sur son témoignage qu'athées et déistes révoquent en doute les affirmations communes de l'humanité. Belle autorité vraiment ! Une mouche bourdonne, une musique s'élève, des gens rient ou crient, et la voilà troublée. Même quand elle se contrôle avec le plus grand soin, peut-elle être assurée de ses résultats ? Nous l'avons dit : le propre de l'erreur est de se croire vérité. Qu'est-ce qui nous garantit donc, quand nous nous croyons dans la vérité, que nous ne soyons pas dans l'erreur ? Il faudrait une marque, un criterium du vrai. Mais où les trouver ? Pour pouvoir dire avec certitude « ceci est le criterium du vrai », il faudrait déjà le connaître. Ne vouloir croire que soi, c'est décidément folie.

Montaigne et Pascal ont vu juste. Ne nous acharnons pas à découvrir par notre raison individuelle des vérités introuvables. Orientons-nous dans un tout autre sens. Sachons « vouloir croire » systématiquement à ce qui nous aidera à vivre. « Parions » pour la religion que nous recommande la raison commune de l'humanité. Parions pour elle, parce qu'elle donne aux individus qui le font le réconfort dont ils ont besoin et aux sociétés l'équilibre et l'union sans lesquels elles périclitent.

Thèmes pragmatistes renouvelés du passé. Il faut éloigner notre esprit d'une philosophie contestable et qui tue, nous en fabriquer une qui soit plausible et vivifiante. En est-il une qui soit mieux

adaptée aux besoins français que celle dont la France a vécu pendant tant de siècles ? Soyons donc délibérément catholiques et monarchistes. Comme le dit Joseph de Maistre : « nos pères ont jeté l'ancre ». Revenons au port qu'ils avaient trouvé.

2^o Les spiritualistes éclectiques ont une attitude moins outrancière. Bien qu'ils puisent dans tous les systèmes, ils se refusent à « faire au scepticisme sa part ». Les philosophes du XVIII^e siècle ont bien fait de se réclamer de la seule raison. Mais ils se sont trompés en donnant pour rationnelles certaines de leurs doctrines. Ce n'est pas leur méthode mais leurs conclusions qu'il faut changer. Le rationnel n'est pas où ils l'ont dit ; il est dans un mélange d'éléments empruntés à Saint Thomas d'Aquin, à Descartes et à Leibniz, mélange qui, non seulement n'est pas dangereux pour le christianisme, mais encore le restaure et le consolide.

Avant tout, il y a une question sur laquelle il faut revenir. D'Holbach et ses émules proclament le déterminisme universel. Ils prétendent expliquer les actions des hommes comme celles des animaux ; ils y voient une simple résultante issue du caractère natif de chaque individu et du milieu où le sort l'a jeté. Ils suppriment ainsi mérite et démérite. Nul n'est responsable des hérédités qu'il a reçues et de l'atmosphère physique et morale où sa naissance l'a mis. Aucune place, par suite, pour une justice humaine ou divine. Doctrine funeste !

Doctrines fausses ! déclarent nos spiritualistes. Descartes l'a constaté : l'existence, chez l'homme, d'un libre arbitre est une de nos « plus communes notions ». Maine de Biran reprend la question avec une grande puissance d'analyse. Il nous invite à une expérience interne attentive. Il nous souligne avec force les résultats de « l'aperception immé-

diate » intérieure. Examinons ce que nous sentons dans « l'effort volontaire » qui soulève nos membres et les met en action. Nous trouvons quelque chose qui résiste. Mais nous trouvons aussi une force spontanée efficace qui triomphe de la résistance. Cette force, c'est bien le libre arbitre qu'avait discerné Descartes, pouvoir « d'affirmer ou de nier, de faire ou de ne pas faire une même chose ». Ce pouvoir, c'est ce qu'il y a en nous de plus intime. C'est notre moi lui-même dans son essence métaphysique. C'est lui qui nous fait mériter ou démeriter. C'est par lui surtout que nous sommes hommes.

Que l'homme se rassure donc. Les Encyclopédistes l'avaient indûment rabaissé. Ne le fût-il que par son libre arbitre, il est exceptionnel. Mais il l'est encore par d'autres traits de sa nature. Descartes les avait indiqués, mais en gros. Depuis Leibniz, nous les connaissons mieux. V. Cousin, suivant la méthode éclectique emprunte aux deux.

Et d'abord les matérialismes ont tort. La vie spirituelle est irréductible à une fonction du cerveau. Assurément il existe une substance matérielle dont sont faits les objets inorganiques et les corps des êtres vivants. Cette substance, c'est aux physiiciens, aux chimistes, aux biologistes de l'étudier et de dire si elle se réduit à de l'étendue comme le pensait Descartes, ou si elle est faite de points de force comme le suggère Leibniz. Mais on ne s'expliquerait ni la sensibilité des animaux, ni l'intelligence humaine s'il n'y avait pas autre chose qu'elle. Leibniz l'a supérieurement montré. Supposons avec lui le cerveau agrandi comme un moulin. Supposons que nous nous y promenions ainsi que dans un édifice. Nous y verrons peut-être des pièces qui se poussent, du sang qui coule, des fibres qui se joignent et se séparent. Mais comment pourrions-

nous y voir une pensée ? La pensée est donc bien indépendante du corps. Elle suppose une âme. Celle-ci subit le contre-coup de ce qui se passe dans le cerveau. Le corps, s'il est normal, obéit d'autre part à ses décisions. Mais ils sont distincts. Premier dualisme à maintenir contre les d'Holbach et les Cabanis.

Trois autres sont incontestables.

Quand Descartes admettait, comme nous l'avons dit, deux sources hétérogènes de nos connaissances, il avait raison. Nous avons bien des sens qui ne nous représentent pas les choses telles qu'elles sont mais ont pour notre conduite une merveilleuse utilité. Mais nous avons bien aussi une raison, et celle-ci est innée et indépendante des sens. Un Locke d'abord, puis un Condillac, un Helvétius ont prétendu que toutes nos idées étaient des sensations transformées. Ces derniers ont affirmé avec D. Hume que notre disposition à estimer universels et nécessaires des axiomes comme le principe de contradiction et le principe de causalité s'expliquait par l'association des idées renforcée par une habitude invétérée. Erreurs qui n'auraient pas dû subsister après l'œuvre de Leibniz. Comment réduire à des sensations transformées des idées comme celles de l'être, de l'unité, de la justice ? Quelle accoutumance peut être assez forte pour convaincre en sept ans tous les individus de l'universalité et de la nécessité des mêmes principes ? Et les associationnistes n'abusent-ils pas de notre crédulité ? Nous avons l'habitude de voir le jour suivre régulièrement la nuit, la nuit suivre régulièrement le jour. Cela suffit à créer chez nous une association d'idées très forte. Cela suffit-il à nous faire croire que le jour est cause de la nuit, la nuit cause du jour ? Si ingénieuses qu'elles soient, les

explications tentées par les sensualistes sont fausses. Ne les croyons pas. Et si la lettre des doctrines cartésiennes de l'innéité nous gêne, rappelons-nous les formules de Leibniz. Nous apportons en naissant des poumons, des muscles, des tendons prêts à fonctionner suivant certaines lois. Nous apportons, de même, certaines prédispositions à concevoir certaines idées et à penser suivant certains principes. L'un est-il plus extraordinaire que l'autre ? Ces prédispositions nous ont été données pour que nous soyons des hommes et non pas des bêtes, des hommes capables de nous élever jusqu'à la science et la certitude de nos origines surnaturelles.

Constatation analogue quand nous examinons notre sensibilité. Par certaines de nos manières de sentir, nous sommes des animaux, telles les émotions agréables ou pénibles qui accompagnent nos satisfactions et nos contrariétés corporelles, les inclinations égoïstes qui en résultent, les passions auxquelles elles aboutissent. Mais nous éprouvons aussi des émotions d'un caractère supérieur, mères d'inclinations relevées et désintéressées, l'amour du Vrai pour le Vrai, du Beau pour le Beau, du Bien pour le Bien. Qui ne connaît cette sympathie qui nous fait ressentir dans notre chair les douleurs et les joies d'autrui ? Qui n'a pas éprouvé ces satisfactions morales et ces remords que notre conscience morale fait surgir en nous ? Cette conscience n'est-elle pas, dans la pratique, l'équivalent de la raison spéculative dans la théorie ? N'est-elle pas la voix même de Dieu qui nous révèle intuitivement notre devoir ?

Et n'est-ce pas un troisième dualisme que l'étude de notre activité a révélé à Descartes ? Nous avons tous un caractère, une disposition à sentir et à réagir d'une certaine façon, et une grande partie de nos actions provient bien de la manière dont

il s'oriente à l'occasion des circonstances. Mais, et de ce que disait Descartes, et de ce qu'a répété Maine de Biran, la même vérité résulte : il y a autre chose au fond du moi humain : ce libre arbitre même dont nous parlions plus haut. S'il nous permet, et, dans les recherches théoriques, de douter méthodiquement jusqu'à la découverte du vrai, et, dans la vie pratique, de résister aux tentations et d'être finalement les maîtres de nous-mêmes et de nos destinées, n'est-ce pas qu'il est indépendant de ce caractère auquel il est lié ?

L'homme est donc bien ce que disait Pascal, un être double : *Homo duplex*.

Et nous voici ramenés comme par la main aux doctrines de la philosophie chrétienne. Car comment expliquer tous ces dualismes qui se correspondent, celui du corps et de l'âme, celui des sens et de la Raison, celui des émotions et inclinations bestiales, et des émotions et inclinations supérieures, celui du caractère instinctif et du libre arbitre indépendant, s'il n'y a pas un auteur des choses qui en a réglé les termes et maintenu les accords ? La seule constatation des éléments antithétiques de notre nature animale et de notre nature angélique forcerait à le penser, même en dehors des démonstrations classiques : il y a un Dieu, unique, immatériel et créateur, un Dieu infiniment savant, infiniment bon, infiniment puissant. C'est en lui que résident et ces modèles éternels des choses que sont les « idées » au sens platonicien du mot, et ces vérités éternelles, universelles et nécessaires que sont les axiomes de la Raison théorique et pratique. Il est la source première de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté. Sachons contempler sa grandeur, adorer sa justice et sa charité, obéir à sa volonté. Pour qui s'est élevé jusqu'à la connais-

sance de ce Dieu tout devient intelligible. Pour qui l'ignore, tout n'est qu'obscurité. La philosophie rationnelle ne peut que confirmer à cet égard les vues du christianisme. Saint Thomas d'Aquin a raison. Non seulement elles ne s'opposent pas, mais encore elles s'harmonisent et se complètent.

Telles sont, selon les spiritualistes éclectiques, les vérités fondamentales qu'il faut rénover dans les âmes françaises. Si on y réussit, la période révolutionnaire sera définitivement close. La conscience nous fait connaître les règles axiomatiques du devoir, celles de la justice et de la charité. Que les éducateurs, que les hommes politiques s'y réfèrent sans cesse ! Que les premiers forment la jeunesse et que les seconds légifèrent d'après elles ! Il n'en faudra pas plus pour que la société soit guérie. Elle revivra parce que le spiritualisme lui aura rendu le sentiment de ce que doit être une vie honorable et la volonté de n'en point mener une autre.

3^o Les points de vue du positivisme sont très différents. Ce qui amène l'anarchie politique, c'est d'après A. Comte, la divergence des sentiments. Ce qui entraîne la divergence des sentiments, c'est la dissemblance des idées. Si l'on veut donc, comme il le faut, « clore la période révolutionnaire », la méthode à suivre s'impose : trouver une doctrine sur laquelle tous les esprits s'accordent. Cet accord une fois réalisé, les sentiments s'harmoniseront ; on verra alors les actions converger au lieu de s'opposer.

Cela, déclare A. Comte, tous ceux qui pensent le sentent plus ou moins clairement. Mais ils en tirent des conséquences déplorables. Croit-on pouvoir faire l'unité des esprits sur des croyances légendaires et surannées dont une intelligence moderne ne peut plus se contenter ? Croit-on pouvoir la faire sur des raisonnements métaphysiques dont la valeur et la portée

seront inévitablement suspectes à tous les penseurs « à la hauteur de leur temps » ? Les traditionalistes se fourvoient en espérant rénover un passé définitivement mort. Les spiritualistes manifestent, en construisant leurs métaphysiques, une dose excessive de naïveté. Le but qu'ils poursuivent les uns et les autres est bon. Mais les moyens qu'ils préconisent pour l'atteindre sont mauvais. Heureusement il y en a d'autres.

L'accord des esprits se fera si l'on attire leur attention sur trois groupes de vérités théoriques et sur leurs conséquences morales et politiques.

a) Avant tout sachons le : l'objet que se sont proposé les penseurs d'autrefois n'est pas de ceux que l'esprit humain puisse atteindre. L'humanité a passé par trois états : l'état théologique, l'état métaphysique, et voici que débute un troisième état, qui ne changera plus, l'état positif.

Ce qui a préoccupé nos ancêtres, c'est le « pourquoi » des phénomènes, la substance intime des choses, l'absolu sous toutes ses formes. Pour s'expliquer ce qu'ils constataient, ils se sont fiés au raisonnement par analogie. Ils ont supposé, derrière les événements, des auteurs de ces événements analogues à nous, doués d'intelligence et de volonté, mais invisibles et très puissants. Ils leur ont prêté des intentions analogues aux nôtres. La foudre tombe. C'est donc qu'un personnage est caché derrière les nuages et la lance. Le vent souffle. C'est donc qu'une divinité qui le tenait enfermé dans une outre presse sur elle et déchaîne la tempête. Mode d'explication naïf et primitif. Il a fait inventer par l'homme une multitude de Dieux analogues à lui. Mais après avoir été un simple fétichisme, puis un polythéisme, la croyance religieuse a évolué. Elle est devenue ce monothéisme

où il n'y a plus qu'un seul Dieu et tout est expliqué par son intervention volontaire et intelligente.

Une telle philosophie a duré longtemps et rendu, à son heure, les plus grands services. Elle ne pouvait pas subsister indéfiniment. On le voit trop bien : la nature est régulière ; ses opérations doivent donc dépendre d'autre chose que des décisions capricieuses de plusieurs ou même d'une seule divinité.

De là l'apparition du second âge de l'humanité. On continue d'y chercher le pourquoi des choses et de se préoccuper de leur substance intime. Mais on ne fait plus intervenir dans la production des phénomènes les divinités d'autrefois. On les explique en supposant, dans les choses mêmes, des forces, des puissances, des vertus occultes capables de produire les effets que l'on constate. C'est le moment où les combinaisons chimiques sont expliquées par la présence dans les corps « d'affinités » et de « sympathies » secrètes, où l'ascension de l'eau dans les corps de pompe semble éclaircie parce qu'on attribue à la nature une « horreur du vide », où la vie des plantes et des animaux passe pour provenir de la présence en eux d'une « âme végétative » ou d'une « âme sensitive ». On peuple ainsi le monde entier de ces « entités » qui sont, au fond, des dieux laïcisés. Le dernier mode de ce genre d'explication, on le trouve chez ces Encyclopédistes qui rendent compte de tout par l'action d'une force unique qu'ils nomment « la Nature ». Comme le disait Joseph de Maistre : « la Nature, quelle est cette femme » ?

Le propre de l'âge positif qu'A. Comte inaugure est d'abandonner et le point de vue des théologiens, et celui des métaphysiciens. « L'absolu, écrit Littré, disciple de Comte, est un Océan pour lequel nous n'avons ni boussole ni voile. » Limitons donc nos ambitions. Nous ne savons pas,

nous ne saurons pas le « pourquoi » des choses. Nous ne savons pas, nous ne saurons pas leur substance intime. Et, en effet, étant hommes, nous ne pouvons rien connaître qu'humainement ; traduisons : nous poser des questions d'hommes et les résoudre, d'après nos documents d'hommes, en raison de notre structure cérébro-mentale humaine. Demandons-nous donc non plus « pourquoi », mais « comment » se produisent les phénomènes. Cherchons ce qu'il y a en eux de permanent et de constant. Dégageons les types auxquels ils appartiennent. Formulons les lois suivant lesquelles ils se développent. Nous aurons ainsi des connaissances classées, précises et sûres. Elles seront d'ailleurs, pour notre usage, largement suffisantes. Elles nous permettront, en effet, de prévoir les conséquences de nos actes et de pourvoir aux nécessités de notre vie individuelle, familiale et sociale. Renonçons aux chimères de la théologie et de la métaphysique. Appliquons-nous aux réalités positives qui faciliteront la durée et l'organisation de notre vie. Premier point sur lequel l'entente peut et doit se faire entre tous les esprits pour peu qu'ils se rendent compte des facultés de connaître, des documents et des moyens de preuve dont ils disposent. Elle les éloignera définitivement des solutions bâtarde des traditionalistes et des spiritualistes éclectiques.

b) Aussi bien le travail qui doit parfaire l'entente ainsi amorcée est-il largement commencé. Mais sa partie la plus importante reste encore à faire. Toutes les sciences ont eu leur période théologique et leur période métaphysique. Quelques-unes d'entre elles ont franchi le cap difficile et sont entrées dans cet âge positif qui assure l'accord sur leurs résultats. Quelques autres, et les plus importantes pour nous, en sont encore aux tâtonnements maladroits.

A. Comte se propose de les aiguiller dans la bonne voie. Il réfléchit pour cela sur les sciences positives et les rapports qui existent entre elles.

Le propre des sciences est de dépendre étroitement les unes des autres. Cela ne signifie pas qu'on puisse les déduire les unes des autres, mais qu'il n'est pas possible d'obtenir des résultats valables dans certaines d'entre elles si l'on n'en a pas au préalable obtenu dans certaines autres. Par exemple, impossible de réussir en astronomie sans certaines connaissances mathématiques, en biologie, sans certaines notions de physique et de chimie. On doit donc pouvoir dresser un tableau des sciences faites et à faire fondé sur la logique et vérifiable par l'histoire. La Logique le démontre en effet : telle science doit, dans ce tableau, occuper telle place parce qu'elle ne peut se constituer sans les résultats de telle autre science. L'histoire doit nous le prouver par ailleurs : les diverses sciences n'ont dû se constituer, c'est-à-dire discerner leur véritable domaine, leurs méthodes et leurs principaux résultats que dans l'ordre même que la logique fait prévoir.

Partons de ce principe : que trouvons-nous ? Que les sciences du complexe doivent dépendre de celles du simple, celles du concret de celles de l'abstrait. Or : 1^o il faut distinguer ce qui vit de ce qui ne vit pas, l'organique de l'inorganique, et l'organique est plus complexe et plus concret que l'inorganique. D'où deux grandes espèces de sciences, la physique inorganique, la physique organique, celle-ci dépendant de celle-là ; 2^o Il faut distinguer, dans la physique inorganique, l'astronomie ou physique céleste et la physique terrestre qui comprend la physique proprement dite et la chimie : la chimie est plus complexe que la physique, la physique que l'astronomie ; 3^o Il faut distinguer

dans la physique organique la biologie ou science de la vie et la sociologie ou science de la société. La sociologie est plus complexe et concrète que la biologie; elle en dépend. Reconnaissons donc une hiérarchie de cinq sciences du concret qui se dominant les unes les autres, la sociologie dépendant de la biologie, la biologie de la chimie, la chimie de la physique, la physique de l'astronomie. Mais l'astronomie elle-même est incapable de se constituer sans les mathématiques. Ce sont celles-ci qui lui fournissent les clés de la mécanique céleste.

Et A. Comte le fait observer. C'est bien dans l'ordre que la logique impose que les sciences positives se sont établies. Les mathématiques ont été les premières à réussir dès l'antiquité. L'astronomie devient positive au ^{xvi}^e siècle avec les Copernic, les Képler et les Galilée. La physique scientifique prend corps au début du ^{xvii}^e siècle avec les Torricelli, les Pascal, les Galilée, les Huyghens, les Denis Papin. La chimie ne s'est dégagée de l'alchimie dont elle sort qu'avec Lavoisier, à la fin du ^{xviii}^e siècle. La biologie n'a pris une allure scientifique qu'au ^{xix}^e siècle avec Bichat et Blainville. Quant à la sociologie, elle est à faire. La construire sous une forme positive, en tirer les conséquences morales et politiques qu'elle comporte, voilà l'œuvre qu'il faut que le positivisme mène à bien. C'est elle qui donnera à l'humanité les notions nécessaires au rétablissement de cet équilibre qu'elle a perdu et dont elle a un si grand besoin.

c) Cette œuvre, après avoir consacré les premiers volumes du *Cours de philosophie positive* avec l'espoir d'assurer un meilleur accord des méthodes et des esprits, à une étude approfondie de l'état des mathématiques, de l'astronomie, de la physique, de la chimie, de la biologie, des problèmes que ces

sciences posent, des procédés qui leur ont réussi, des plus importants de leurs résultats positifs, des lacunes qu'ils présentent encore, A. Comte n'hésite pas à l'entreprendre avec un magnifique courage. Nous ne saurions résumer ici toutes ses doctrines sur « la statique sociale » et « la dynamique sociale ». Essayons de dégager du moins le plus essentiel.

Avant tout, la sociologie doit se constituer non pas *a priori* comme les systèmes politiques d'autrefois, mais *a posteriori* par l'observation des sociétés actuelles d'une part, et, d'autre part, à l'aide d'une comparaison méthodique portant sur les histoires des différents pays. Or cette étude le démontre : les sociétés vivent et évoluent suivant des lois comme les organismes vivants.

La *statique sociale* nous montre, entre autres vérités importantes, comment une société est faite de familles groupées ensemble, chaque famille constituant le type même de l'unité sociale élémentaire, comment les gouvernements sont nés, organes créés par la nécessité d'harmoniser entre elles les unités sociales entre lesquelles le travail se divise, comment toute société vit de la collaboration des « tissus sociaux », le groupe des prolétaires avec leurs chefs industriels, le groupe des intellectuels, prêtres et savants, chez lesquels se maintiennent et se perfectionnent les connaissances indispensables, le groupe des femmes qui, dans chaque famille, conservent et développent l'altruisme et l'amour.

La *dynamique sociale* nous fait assister au développement même de ce Grand Etre qu'est l'Humanité. Ce développement est commandé par le passage des intelligences de l'état théologique originnaire à l'état métaphysique d'abord, puis à l'état positif. Ce passage s'est accompagné à chaque moment d'une transformation profonde de toute

l'organisation sociale. A l'âge théologique avec ses phases fétichiste, polythéiste et monothéiste correspond un âge politique marqué par la prédominance de deux facteurs : la théocratie, l'esprit militaire. A l'âge positif correspondra un âge politique marqué par celle de deux autres facteurs : la « sociocratie », l'esprit industriel. Entre ces deux âges, sous l'influence de la philosophie métaphysique, on voit, à la fois, s'effondrer la société théocratique et militaire et se constituer progressivement les premiers soubassements de l'édifice sociocratique et industriel que le positivisme prépare. Ce mouvement se poursuit irrésistiblement par la force des choses. Mais il est possible de le hâter, de le rendre « plus énergique », et d'éviter les errements inutiles. C'est à cela que le positivisme doit vouloir travailler. L'esprit métaphysique, depuis le xvi^e siècle, s'est montré surtout destructeur. Il a, avec le protestantisme d'abord, puis par la critique de toutes choses, démoli les institutions d'autrefois. La chose était nécessaire. Mais il ne faut pas en rester là. D'où la tâche qui s'impose à la philosophie positive : tirer du passé une connaissance vraiment scientifique de ce qui fait vivre une société et bâtir, en s'inspirant d'elle, une organisation politique équilibrée et viable qui assurera l'avenir. Cette tâche, A. Comte se croit en mesure de l'accomplir.

d) La sociologie nous l'enseigne avant toute chose : si l'humanité a vécu et s'est développée comme elle l'a fait, c'est grâce à la société. Si la société, à son tour, a pu vivre et prospérer, c'est que ses membres se sont imposé la pratique au moins approximative de cette justice et de cette bonté qui forment l'essentiel de la moralité. De ce point de vue, on aperçoit l'éminente importance de la Morale, septième science à inscrire après la sociologie.

La grande erreur de ceux qui ont précédé A. Comte est, selon lui, d'avoir plaidé la cause de la morale en s'adressant à l'égoïsme. C'est ce qu'a fait le christianisme qui a voulu décider les hommes à la moralité en leur promettant le Paradis et en les menaçant de l'Enfer. C'est ce qu'ont fait, au XVIII^e siècle tous ceux qui ont prétendu justifier la conduite morale par l'intérêt bien entendu. Prédications déplorables ! Ceux qui les emploient ne donnent-ils pas à leurs disciples des motifs égoïstes, donc immoraux, de se maintenir dans la moralité ?

C'est tout autrement qu'il faut envisager le problème. Il est faux que l'homme n'apporte en naissant que des inclinations égoïstes. Il possède dès la première heure des dispositions natives à la sympathie et à l'amour. Elles le poussent à vouloir « vivre pour autrui ». En fait, l'homme agit moralement dans la mesure où elles deviennent chez lui prédominantes et où il met à leur service tout ce qu'il a de capacités.

Que la société ait le plus grand intérêt à obtenir de ses membres qu'ils vivent suivant ce principe, la chose est évidente. Elle ne saurait durer, en effet, si les individus qui la composent ne se respectent pas les uns les autres. Elle ne saurait prospérer s'ils ne s'entr'aident pas dans une collaboration heureuse. Une société est d'autant plus saine que ses individus veulent davantage « vivre pour autrui ».

Mais quand ils adoptent cette ligne de conduite, les individus eux-mêmes n'y perdent rien. A. Comte évoque ici les formules de cette Clotilde de Vaux qu'il a tant chérie : « Il vaut encore mieux aimer que d'être aimé. » « On se lasse de tout, mais on ne se lasse pas d'aimer. » L'homme qui règle sa vie par l'amour non seulement ne se rend pas malheureux, mais encore se procure les joies les plus pures

et les plus solides que l'humanité puisse espérer.

Que faut-il donc faire pour guérir la société malade ? Chez certains individus, les inclinations altruistes sont immédiatement et d'instinct prédominantes. Mais chez la plupart d'entre eux, il n'en est pas de même. Il faut donc organiser un régime social qui « comprime » les instincts égoïstes, qui « exalte » les instincts altruistes et qui décide les individus à mettre toutes leurs puissances physiques et intellectuelles au service de ceux-ci.

Consultons maintenant la sociologie. L'histoire comparée nous enseigne une vérité capitale. Ce qui, partout et toujours, a développé et maintenu les dispositions morales qui procèdent de la sympathie et de l'amour, c'est la Religion. La Religion, c'est *quod religat*, ce qui relie les hommes entre eux. C'est donc à elle qu'il faut avoir recours si l'on veut rendre à l'homme ce que l'hypercritique lui a fait perdre, l'équilibre qui le mènera, par l'Ordre, au Progrès.

Seulement, une religion ne produira les effets souhaitables que si elle est réellement crue véritable. Autant dire qu'aucune des religions du passé ne peut désormais rendre aux hommes les services dont ils ont besoin. Comment, quand on a acquis l'esprit positif, croire à la création *ex nihilo* que la chimie contredit, à la réalité des miracles, quand tout est soumis à des lois constantes, à des légendes surannées, voire ridicules et d'un autre âge ? Ce qu'il faut à l'Humanité, c'est bien une Religion, mais une Religion nouvelle à base positive, dont on puisse démontrer les thèses et qui s'impose à tous en raison de son caractère scientifique.

Cette Religion, A. Comte l'estime non seulement trouvable, mais trouvée. Elle se déduit à ses yeux des principes de la sociologie positive. Il l'appelle

la « Religion de l'Humanité ». Il en règle le dogme, le culte, le régime. Cette partie de son œuvre fourmille d'excentricités. Nous nous contenterons donc d'en dégager l'esprit.

Les religions d'autrefois vivaient de l'idée d'une Providence. Cette Providence n'existait pas. Mais chaque homme qui réfléchira le comprendra pleinement. Tout homme dépend de l'Humanité. C'est elle qui est notre vraie, notre incontestable Providence. Examinons, en effet, notre situation dans le monde. Nous le constatons : chacun de nous « naît chargé d'obligations de toutes sortes envers la société ». Nous le sommes physiquement, intellectuellement, moralement. Sans la société y aurait-il des hommes ? Pas d'enfants sans l'association au moins passagère d'un homme et d'une femme. Pas de nouveau-né qui puisse durer si ses parents ne s'occupent pas de lui, ne le nourrissent pas et ne protègent pas ses premières années. Pas de sécurité sans un groupe d'individus qui s'entendent pour résister aux attaques d'où qu'elles viennent. Pas de bons résultats, à la chasse, à la pêche, à la récolte des fruits, à l'agriculture sans la collaboration d'un ensemble de personnages qui divisent entre eux le travail et échangent leurs produits. Et que serions-nous intellectuellement et moralement sans la société ? C'est à l'éducation qu'elle nous donne que nous devons, non seulement nos méthodes et nos connaissances, mais encore ce langage même qui nous permet non seulement de communiquer, mais aussi de concevoir et d'élucider nos idées. Sans la continuité sociale qui les conserve et les transmet que seraient nos aptitudes et nos connaissances techniques, scientifiques, artistiques ? Et nos dispositions morales elles-mêmes auraient-elles l'énergie et la puissance qu'elles ont si l'éducation ne les

cultivait pas ? Buffon a vu juste. L'homme n'est bien ce qu'il est que grâce à l'Humanité qui le soutient. Chacun de nous est un « débiteur » de tous ceux qui ont vécu et travaillé, qui vivent et travaillent aujourd'hui. Il reçoit de l'Humanité, Providence réelle et effective, tout ce dont il jouit, tout ce qui est en lui et tout ce qui est lui.

Quiconque réfléchira sur ce point mesurera sa dette envers l'Humanité. Et il ne la mesurera pas sans discerner les devoirs qui s'imposent à lui. Ils se résument en deux mots : servir l'Humanité sous sa forme actuelle en faisant tout pour le maintien de l'Ordre. Servir l'Humanité sous sa forme future en contribuant de toutes ses forces au Progrès ; entendons par là tout ce qui permettra à nos descendants de profiter au maximum du milieu où le sort les a jetés grâce à la connaissance qu'ils en auront acquise. — Voilà ce que discernera tout homme qui aura saisi les notions fondamentales de la Sociologie scientifique. Voilà ce qui le décidera à mettre au premier plan de sa vie ses dispositions altruistes. Voilà ce qui justifiera à ses yeux le programme contenu dans cette triple formule : « L'Amour pour principe ; l'Ordre pour base ; le Progrès pour but. »

En faut-il plus pour donner ses directives à une Politique rationnelle ? A. Comte ne le croit pas. De quoi s'agit-il en effet ? D'organiser la société actuelle de manière à développer au maximum chez ses individus le sens de la valeur de ces trois formules et à les amener à vivre suivant les règles qu'elles contiennent implicitement. C'est en vue de ce but que Comte avait construit avec une minutie, et il faut l'avouer, un mépris exagéré du ridicule, tout son *Système de politique positive*.

A. Comte a conçu une admiration profonde, non pas pour les croyances et la philosophie du catho-

licisme traditionnel, à ses yeux surannées, mais pour l'organisation de l'Eglise catholique et du monde qu'elle avait fait vivre. C'est en s'inspirant des institutions catholiques qu'il construit sa politique.

La base en est la séparation de deux pouvoirs : le pouvoir intellectuel et le pouvoir politique. Le pouvoir intellectuel doit être chargé de l'éducation et de la surveillance morale des générations qui montent ; il doit de plus, en raison de ses compétences, servir de conseil aux pouvoirs politiques. Le pouvoir politique doit chercher ses idées auprès du pouvoir intellectuel et se confiner dans l'action.

Le pouvoir intellectuel doit appartenir à tout un clergé de prêtres positivistes groupés sous les ordres de supérieurs régionaux, eux-mêmes soumis à un directeur suprême qui doit jouer dans l'Eglise positiviste le rôle que joue le Pape dans l'Eglise catholique. Partout on doit dresser des temples, « les temples de l'Humanité », tous construits et ornés suivant un modèle uniforme d'effigies semblables et de devises identiques. Partout un groupe de prêtres et de vicaires mariés et défrayés de tout doivent desservir le temple. Partout ces prêtres doivent avoir la haute main sur l'éducation des jeunes gens et des jeunes filles. Partout, ils doivent enseigner le même dogme, l'ensemble des vérités fondamentales acquises en mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, morale. Partout ils doivent conférer suivant le même rite les mêmes sacrements positivistes. Partout ils doivent, conformément au calendrier réformé, présider aux mêmes fêtes évocatrices des grands hommes et des grandes institutions de l'Humanité, maintenir les mêmes cultes privé et public. Education, sacrements, cérémonies culturelles, tout doit donc avoir le même objet : faire que les individus sentent leur dette envers l'Huma-

nité-Providence, exciter leur amour, les inciter à travailler pour l'Ordre et le Progrès à la lumière des sciences.

Quant au pouvoir politique, A. Comte entre, à son sujet, dans les vues les plus chimériques et préconise les décisions les plus contestables. Il veut, par exemple, que les grands Etats se scindent spontanément en petites républiques comprenant au plus quarante mille familles. Il veut que chaque république ne comprenne qu'une certaine proportion d'intellectuels, de chefs d'industrie, de prolétaires. Il veut que le pouvoir appartienne dans chaque république à un triumvirat de banquiers au courant l'un de l'agriculture, le second de l'industrie, le troisième du commerce et chargés de soutenir les entreprises intéressantes, de supprimer les autres. Il veut que toutes les mesures soient annoncées longtemps d'avance, que tout se prépare et se fasse au grand jour. Il veut tant de choses, si réglementées et parfois si étranges et il en espère des effets si rapides que cette partie de son œuvre a déçu et irrité bien des lecteurs.

Et cependant, il y a dans la doctrine de Comte une « substantifique moëlle ». Si sa Religion de l'Humanité s'était installée dans le monde, si elle avait triomphé comme elle aurait pu et dû le faire étant donné la solidité de ses bases, elle aurait sans doute évité aux hommes les violences ridicules qui les ont jetés les uns contre les autres, et à l'intérieur de chaque pays et de pays à pays. La culture de l'amour, n'est-ce pas la mort de l'esprit de revendication rageuse et de brutalité ambitieuse ? N'est-ce pas l'antithèse de cette Volonté de Puissance qu'ont préconisée les Nietzscheens et dont l'effet a été de ravager la civilisation occidentale au point de compromettre l'avenir de l'Humanité ?

4^o A. Comte n'est, du reste, pas le seul penseur français qui ait rêvé, à cette date, une reconstitution de la société fondée sur la science. Faut-il rappeler les formules de ce Saint-Simon dont A. Comte avait été le collaborateur, formules rééditées en 1828 par Bazard et Enfantin : employer chacun « selon ses capacités » récompenser chacun « selon ses œuvres » ? Faut-il rappeler les « phalanstères » idylliques conçus par Fourier, où les hommes devaient se grouper en tenant compte de leurs passions dominantes, de telle sorte que, les passions complémentaires étant réunies, toutes puissent être satisfaites par un travail collectif exécuté dans la joie ? Faut-il rappeler Proudhon qui condamne la propriété individuelle comme un vol, et qui, s'inspirant d'idées d'origine kantienne, réclame une justice fondée sur le respect de la personne humaine et assurée par une transformation radicale de l'organisation sociale ? Points de vue bien différents de ceux de Comte, mais symptomatiques d'un état d'esprit comparable au sien. Que rêvent-ils tous ces politiques ? C'est l'équilibre social perdu qu'ils veulent rétablir à toute force. Et c'est à ce qu'ils nomment, sans doute à tort, la science et la raison qu'ils en réclament le moyen.

III. — La philosophie française, dans la première moitié du XIX^e siècle, est dominée par une préoccupation sociale et politique évidente. Dans la seconde moitié du siècle, cette préoccupation subsiste assurément. Mais elle est éclipsée par un souci plus théorique en apparence, celui que font naître, en raison de leurs progrès rapides et concourants, les suggestions des sciences positives. Celles-ci semblent, en effet, donner raison à une philosophie qui n'est pas tout à fait celle que d'Holbach préconisait dans son *Sys-*

tème de la nature, mais qui s'en rapproche sinon dans sa lettre, du moins dans son esprit. Cette philosophie, on l'a nommée la Philosophie *scientiste*. Elle a eu, elle a encore de très nombreux adeptes. C'est autour d'elle que se centrent aujourd'hui encore les discussions philosophiques.

D'où est donc venue cette philosophie ?

A vrai dire, par un de ses côtés essentiels, elle se rattache au positivisme d'A. Comte. L'une des bases de la philosophie positiviste, c'est, en effet, cette affirmation : tous les phénomènes se produisent suivant des lois absolument régulières, autrement dit suivant ce déterminisme infaillible que d'Holbach proclamait. Tout fait dépend d'une cause. Quand les mêmes causes sont données les mêmes effets se produisent. A ces règles, pas d'exception. Il n'y a donc dans la nature aucune intervention surnaturelle capricieuse, aucun miracle, aucun libre arbitre au sens cartésien du mot. Cette thèse, elle semblait, dès le début du siècle, puissamment établie par les découvertes de l'astronomie, de la physique, de la chimie. Elle paraissait plus douteuse dans les matières biologiques, psychologiques et historico-sociologiques. Le mouvement des sciences positives jusqu'aux environs de 1900 a tendu sans cesse et à la généraliser et à la confirmer.

Et d'abord, les travaux des biologistes, botanistes, zoologistes, anatomistes et physiologistes concourent à le montrer : les phénomènes de la vie sont soumis à un déterminisme aussi régulier que ceux du monde inorganique. Les Bichat, les Claude Bernard, les Pasteur, pour ne rappeler que les plus illustres, mettent cette vérité en évidence : la biologie ne fait pas exception aux sciences de la nature. Elle peut, elle doit être expérimentale. Claude Bernard, en particulier, le souligne puissam-

ment dans sa célèbre *Introduction à la médecine expérimentale*, et le prouve par ses découvertes sensationnelles. A sa suite, les Houssaye, les Dastre, les Perrier le proclament sans hésitation.

D'autre part, malgré les Royer-Collard, les Maine de Biran, les Jouffroy, les Victor Cousin, inspiré par la connaissance, et de la psychologie anglaise, et de la psychologie allemande, et des travaux de Condillac, et de ceux de Cabanis, et des observations accumulées par les aliénistes français, les Pinel, les Esquirol, les Baillarger, les Brierre de Boismont, Hippolyte Taine soutient avec vigueur une théorie foncièrement déterministe des fonctions intellectuelles. Représentation du monde extérieur, représentation du moi par lui-même, opérations supérieures de la pensée abstraite, tout s'explique quand on a étudié les sensations et les lois de leur formation, les images et les lois de leur conservation, de leur évocation, de leurs associations, et les effets de l'attention, mère de l'abstraction, et des opérations que permet le langage intérieur. Aussi bien tout ce que produit l'homme spirituel, ses littératures, ses beaux arts, ses institutions politiques est-il explicable par les facteurs qui expliquent l'homme biologique, c'est-à-dire l'action concourante de la race avec ses hérédités, du milieu physique et moral et du moment. Les individus humains et les civilisations procèdent de causes comparables à celles dont dépendent la naissance et l'évolution d'un chêne et d'un marronnier. Il y a place pour une « botanique des hommes » et de leurs œuvres, botanique qui serait impossible sans le déterminisme qui pèse sur eux.

Et si Ernest Renan est, plus que Taine, pénétré d'idées religieuses et hégéliennes, s'il se représente l'Univers comme une évolution orientée à travers

l'histoire vers la réalisation du « divin » sous le triple aspect de la science, de l'art et de la moralité, il n'en est pas moins convaincu : rien ne se passe dans le monde que naturellement. La vraie science serait une histoire parfaite de tout l'Univers. Elle devrait faire connaître quels étaient au premier moment tous les éléments du monde et tous les rapports qui existaient entre eux. Elle devrait relater ensuite instant par instant tout ce qui s'est produit dans ces éléments et leurs relations jusqu'à présent. Œuvre irréalisable en raison de la pénurie de nos documents. Œuvre assez avancée du moins pour le démontrer : l'histoire s'est poursuivie grâce à un concours parfaitement régulier de causes et d'effets, sans aucune de ces interventions miraculeuses que les religions dites positives, comme le Judaïsme et le Christianisme ont eu et ont encore la naïveté d'admettre. Berthelot a peut-être exagéré en disant que le monde n'a plus de secrets. Car il y reste de l'inexpliqué. Mais un point est acquis : rien ne s'y fait que par des voies naturelles.

Ces vues, la psychologie et la sociologie après Taine et Renan les confirment.

Qu'on examine, à cet égard, l'œuvre monumentale de la psychologie scientifique moderne, celle à laquelle ont présidé, les Th. Ribot, les Charcot, les A. Binet, les Paulhan, les A. Fouillée, les Pierre Janet, les Pierron, les Georges Dumas, œuvre appuyée sur l'observation, l'étude des cas pathologiques et l'expérimentation. Si différentes que ses conclusions aient pu être de celles que soutenait Taine, elles sont du même ordre. Les phénomènes de l'intelligence, de la sensibilité, de l'activité ne sont pas plus exceptionnels que ceux de la digestion, de la respiration, ou de la circulation du sang. Leurs lois sont assurément fort complexes. Leur rapport exact

avec les organes dont ils dépendent demeure obscur. Leur déterminisme ne saurait être contesté.

Et c'est à une conclusion analogue qu'aboutissent nos sociologues, ceux de l'école Tarde, ceux de l'école Espinas, Durkheim, Lévy-Brühl, Halbwachs, ceux mêmes qui, comme C. Bouglé, ont tenu à faire une grande part dans l'évolution sociale aux facteurs idéaux et psychologiques. Qu'ils étudient, comme Tarde, les *lois de l'imitation*, comme Durkheim la *division du travail social*, comme Lévy-Brühl dans *La morale et la science des mœurs* l'origine des sentiments moraux, ce sont toujours des constances qu'ils dégagent, des « uniformités naturelles » qu'ils mettent en lumière. Sur les détails ils sont souvent en désaccord entre eux et avec A. Comte leur commun ancêtre. Du moins le savent-ils tous : les sociétés vivent et évoluent suivant des lois analogues à celles qui président à la vie et à l'évolution des plantes et des animaux. Elles n'échappent pas au déterminisme.

Ainsi tout a ses lois. Tout, dans la nature relève des méthodes sûres de l'observation et de l'expérimentation. Le scientisme, ici, confirme A. Comte.

Mais il ne s'arrête pas là. A. Comte interdisait à ses disciples la métaphysique. Il les invitait à se garder de toute affirmation et même de toute hypothèse sur la nature intime de la matière et des forces qui agissent sur elle. Tout au plus tolérait-il l'usage de certaines suppositions qui présentaient une « commodité » pour les calculs, mais en spécifiant qu'il ne fallait jamais leur attribuer « une vicieuse réalité ». Quant à la réflexion sur le pourquoi des choses, elle devait être définitivement bannie. — Le propre des scientistes est de ne tenir aucun compte de ces interdictions. Ce que le fondateur du positivisme jugeait impossible est faisable. Nous pou-

vons pénétrer l'essence de la matière et des forces naturelles et nous faire une idée au moins approchée de ce qui s'y passe lorsque nous percevons ce que nos sens nous représentent. A. Comte est trop timide. Ses conclusions sont à dépasser.

Il avait rejeté, en raison de son préjugé, les suppositions les plus plausibles sur la nature de la chaleur, de la lumière, de l'électricité. Il avait condamné comme métaphysiques les vues sur la composition moléculaire et atomique des corps. Il avait même imaginé entre la chimie des composés inorganiques et celle des composés organiques, une différence de nature. Tout cela est suranné aux yeux des scientifiques. La physique, la chimie, la microphysique concourent à prouver expérimentalement ce que certains métaphysiciens avaient soupçonné. Derrière les apparences stables des corps se dissimule une agitation prestigieuse d'éléments extrêmement petits. Tout corps est constitué physiquement par des molécules en vibration. Ces molécules sont des édifices complexes d'atomes de corps simples imperceptibles. Ces atomes eux-mêmes ne méritent pas leur nom. Ils semblent faits à leur tour de parcelles électriques infimes, les électrons positifs, négatifs et neutres ; ceux-ci gravitent comme des astres les uns par rapport aux autres. Et si nos sens ne nous montrent rien de tout cela, c'est qu'ils ne sont, comme le disait Descartes, que des organes grossiers adaptés aux nécessités non pas de la connaissance, mais de l'action. Berthelot a hésité sur certaines de ces conclusions ; elles se sont imposées à ses successeurs, à Duclaux, apôtre de la stéréo-chimie, à M. et Mme Curie, inventeurs du radium, à Jean Perrin, l'auteur du livre *Des Atomes*.

Et les scientifiques poussent encore plus loin. Les êtres vivants sont composés non pas de tissus

élémentaires comme le disait A. Comte, mais de cellules dont chacune est un individu ; celles-ci sont faites de molécules, faites elles-mêmes d'atomes, faits à leur tour d'électrons. Les phénomènes de la vie dominés par l'alimentation et la reproduction des cellules ne sont, par suite, que des phénomènes physico-chimiques très compliqués. Et sans doute l'observation nous montre un monde d'espèces animales et végétales qui semblent au premier abord indépendantes les unes des autres. Elles ne sont pourtant pas des réalités immuables, des créations stables, pour ainsi dire, juxtaposées. Ce que les Diderot, les de Maillet soupçonnaient déjà, l'étude de la paléontologie, des homologues des espèces vivantes, des organes inutiles et atrophies, des effets de la domestication le démontre. Dès 1809, Lamarck, dans sa *Philosophie Zoologique* le soutient contre Cuvier, en 1859 Darwin le confirme en introduisant des procédés d'explication que Lamarck avait ignorés : toutes les espèces végétales, toutes les espèces animales sont sans doute plus ou moins lointainement parentes. Toutes se sont constituées au cours du temps par une lente évolution à partir d'un très petit nombre de types vivants primitifs simples ou même probablement d'un seul. Sur les facteurs qui ont présidé à cette évolution, Lamarckiens et Darwiniens se sont fort disputés. Le Dantec le souligne : ils ont eu tort. Tous ont, en effet, partiellement raison. Il est vrai que les individus sont modifiés par leur milieu et que les fonctions développent et forment les organes, de sorte que les différences de vie dans les divers milieux où ils émigrent créent, chez les vivants issus de la même source, des dissemblances notables. Il est vrai qu'il y a une certaine hérédité des particularités ainsi acquises. Mais il est vrai aussi que tous les indi-

vidus naissent avec des particularités, que celles-ci sont très souvent héréditaires, que, parmi elles, il en est de néfastes pour l'individu ou son espèce, tandis que d'autres leur sont utiles, étant donné leur milieu. Il est vrai, par suite, que les mal adaptés, disparaissent, que les bien adaptés survivent et font souche. C'est dire que les Lamarckiens ont discerné certaines vérités, les Darwiniens, d'autres. Prises ensemble, elles expliquent comment les espèces ont pu et dû évoluer au point de sembler faites exprès pour mener un certain genre de vie dans un certain milieu, sans que soit cependant intervenu autre chose que des forces physico-chimiques et des sélections automatiques. Et assurément nous ne savons pas encore fabriquer de la vie *in vitro*. Mais Le Dantec n'en doute pas : nous le saurons un jour. Car les premières formes de la vie n'ont pu naître que de la matière inerte. Elles ont dû surgir sous des aspects très différents de ceux que nous connaissons, dans des conditions de chaleur, d'humidité, de pression, d'ionisation de l'atmosphère que nous ignorons pour l'instant. Mais ces combinaisons ont dû être aussi naturelles que nos synthèses chimiques.

Et voici que toutes ces vues s'ordonnent dans une vaste hypothèse cosmogonique. Buffon avait cru nécessaire, pour expliquer notre monde, de faire intervenir une comète dont le choc contre l'atmosphère solaire lui avait arraché la matière des planètes et de leurs satellites. Laplace avait simplifié les choses. Il avait admis une nébuleuse extrêmement chaude animée d'un mouvement de rotation autour de son axe. Il avait supposé que cette nébuleuse se refroidissait progressivement. D'où, en raison de l'hétérogénéité des parties gazeuses, l'abandon de masses de vapeurs qui se solidifient petit à petit, et forment des planètes ridées comme une pomme qui

se dessèche. De telles suppositions sont sans doute loin d'être entièrement fondées. Mais si leur lettre doit être abandonnée, leur esprit reste bon. C'est par un mécanisme de ce genre que l'Univers a dû se constituer.

Quant à l'humanité, son cas est clair. L'homme n'est physiquement guère différent des mammifères supérieurs. On peut, par ailleurs, observer, et chez ceux-ci, et chez les oiseaux, l'embryon de facultés intellectuelles analogues aux nôtres quoique moins développées et des germes de ces dispositions esthétiques et morales dont nous sommes si fiers. Ils les doivent à la complication et à l'organisation de leur cerveau. Qu'on ampute, comme Flourens en a donné l'exemple, un pigeon ou un chien de leurs hémisphères cérébraux, et les voilà démunis de toute intelligence et de toute sensibilité. Comment ne pas le penser dès lors ? Ce qui fait la supériorité psychologique et morale de l'homme, c'est son organisation cérébro-mentale. A quoi la doit-il ? Evidemment, à des circonstances analogues à celles par lesquelles les évolutionnistes expliquent la formation de tous les appareils vitaux. Evidemment aussi à la pression que la société exerce depuis des siècles sur ses individus. Dressage intellectuel et moral dont les effets se transmettent par sélection et hérédité de génération en génération. Il faut en revenir à la formule de Buffon. L'homme n'est bien homme que parce qu'il a su « se réunir à l'homme ».

Qu'est-ce donc que le scientisme ? N'est-ce pas perfectionnée, consolidée, forte de l'approbation de ces sciences dont les découvertes sont soulignées par l'importance de leurs applications industrielles, la philosophie même que les Encyclopédistes du XVIII^e siècle avaient devinée ? Et voilà qu'un Guyau écrit : « ceux qui ont un Dieu devraient l'estimer trop

pour en faire le créateur des choses », et qu'un Le Dantec publie un livre intitulé *L'Athéisme*. Dieu n'y est pas représenté comme « l'erreur commune du genre humain ». Il n'y est plus du moins qu'une hypothèse encombrante et inutile.

Ainsi A. Comte est dépassé et désavoué. Les scientifiques estiment savoir ce qu'il faisait profession d'ignorer. Sa prudence devient, à leurs yeux, de la faiblesse. Ils dogmatisent en métaphysiciens.

Comment s'en étonner dans ces conditions ? L'avènement du scientisme ranime les querelles du début du XIX^e siècle. Il en est des esprits comme des plantes. Ils appartiennent à différents types. Les arbres sont les uns des chênes, d'autres des hêtres, d'autres des sapins. Les esprits sont les uns scientifiques, d'autres sentimentaux, quelques-uns franchement mystiques. Leur proportion peut varier suivant les époques, mais il y en a toujours un certain nombre de chaque espèce. Dès que des circonstances analogues se produisent, ils réagissent comme leurs prédécesseurs l'avaient fait. Les doctrines de l'*Encyclopédie* avaient, dès le début du XIX^e siècle soulevé, nous l'avons vu, les plus ardentes critiques. Les doctrines scientifiques en soulèvent d'analogues chez les esprits de la même famille. Mais le temps s'est écoulé. Les esprits sont mieux avertis. Les nouveaux protestataires ne redorent pas seulement quelques vieux arguments. Ils en cherchent d'autres. Disons à leur honneur qu'ils ont su en découvrir de nouveaux et de vigoureux.

Nous retrouvons ici ce que nous avons signalé plus haut. Comme les ennemis de l'*Encyclopédie*, les ennemis du scientisme sont parfaitement d'accord pour le détruire. Ils ne le sont plus pour dire ce qu'il convient de mettre à la place.

1^o Lorsqu'un philosophe s'inscrit en faux contre une doctrine, ce n'est pas toujours pour les raisons qu'il finit par discerner clairement et par faire valoir. C'est très souvent parce que, à son insu, avant tout raisonnement et tout contrôle, elle répugne à ses instincts les plus secrets. La raison politique soulevait ainsi contre l'*Encyclopédie* l'âme des traditionalistes, des spiritualistes, des positivistes. Ce qui soulève l'âme des adversaires actuels du scientisme, c'est qu'ils le sentent « délétère ». Ne ruine-t-il pas, en effet, et nos idées morales, et le sentiment que nous avons de notre dignité, et nos raisons de vouloir travailler et vivre, et notre confiance même dans les axiomes de cette raison dont les sciences font leur Dieu ?

Ce qui irritait les spiritualistes éclectiques contre d'Holbach se retrouve ici : dans une conception déterministe comme celle du scientisme, nos jugements, nos préoccupations, nos institutions moraux perdent toute signification. Comment dans une telle hypothèse parler encore du mérite et du démérite des individus ? Si les actions de chacun s'expliquent toutes par ses hérédités et son milieu, en quoi est-il responsable de ses vices et de ses vertus ? L'homme supérieur a eu la chance d'avoir de bonnes hérédités et d'être tombé dans un milieu favorable à son développement. L'homme criminel n'est qu'un malheureux qui n'a pas joui des mêmes avantages. Et alors quelle valeur attribuer à nos jugements moraux ? Bien mieux. L'homme peut-il avoir un devoir s'il n'a pas la liberté de l'accomplir ou de s'y soustraire ? « Je dois » implique « je puis ». Or si le déterminisme est le vrai, quel pouvoir possède l'individu ? Si chaque homme est condamné d'avance par ses hérédités et son milieu à un certain genre de vie, n'est-il pas un sot quand il s'interroge

pour savoir comment il devrait vivre ? La préoccupation morale marque-t-elle autre chose qu'une méconnaissance entière de notre vraie condition ? Et quelle valeur peuvent bien conserver ces institutions qui prétendent punir et récompenser ? Punit-on les fous parce qu'ils ont la malchance d'être fous ? Récompense-t-on une jolie femme parce qu'elle a la chance d'être jolie ? Dans le déterminisme scientifique, l'homme vicieux n'est pas plus responsable de son vice que le fou de sa folie, l'homme vertueux de sa vertu que la jolie femme de sa beauté. Premières conséquences contre lesquelles les instincts secrets de beaucoup se révoltent.

Ce ne sont pas les seules.

La philosophie traditionnelle donne à l'homme une grande idée de lui-même. Si déchu qu'il puisse se croire de sa condition première, il trouve en lui des restes d'une écrasante supériorité. Devant sa raison, sa conscience morale, sa liberté, peut-il douter de l'excellence de sa destination ? Or voici que le naturalisme scientifique rabat son caquet. Il n'est plus qu'un anthropoïde que quelques circonstances physiques et sociales ont éduqué, un singe parvenu non pas même à supprimer mais à dissimuler quelque chose de sa bestialité. Où est-elle donc cette « dignité humaine » dont tant de philosophes parlent ? Quelle sottise de nous l'attribuer ?

Pis encore. Dans la doctrine scientifique, quel goût peut-on conserver pour l'effort et pour la vie ? Aucune espérance pour l'individu. La mort est pour lui la destruction définitive. Il n'aura après elle ni le souvenir de lui-même, ni celui des autres. Il perdra tout ce qu'il a acquis de science, de goût, d'expérience et de sagesse. Il ne retrouvera aucun de ceux qu'il a chéris. Le sommeil éternel, voilà ce qui l'attend, et cela à brève échéance : car le temps est

vertigineux. Et ce n'est même pas la peine de se donner du mal pour l'Humanité. L'Humanité ! Une colonie insignifiante de microbes qui s'agitent vainement sur un astre minuscule qui périra lui-même dans un temps infiniment court par rapport à l'éternité ! La vie n'a de sel que pour ceux qui estiment avoir une mission importante à remplir, et pour eux, et pour les autres. Dans le scientisme, rien n'a plus d'importance réelle. La vie n'est qu'une lutte douloureuse, pénible et stupide. Les hommes « s'exténuent pour le néant ».

Et voici que, par un retour piquant, le scientisme ruine ses propres bases. C'est à la Raison que ses adeptes se confient : ils attribuent à ses axiomes une valeur absolue. En ont-ils le droit si leur doctrine est véritable ? Nos axiomes théoriques n'y sont plus que des habitudes d'esprit que les hommes ont prises au contact de leur milieu et qui ont duré parce qu'elles les aidaient à vivre. Mais en quoi ceci garantit-il leur valeur pour d'autres temps et d'autres lieux ? Valaient-ils il y a quelques centaines de siècles ? Vaudront-ils encore dans quelques centaines de siècles ? Valent-ils dans l'étoile Sirius ? Quant aux axiomes moraux que nos consciences nous imposent, sont-ils autre chose qu'une duperie ? C'est l'éducation sociale qui les a développés chez nous. Or a-t-elle un autre but que de nous faire travailler pour notre groupe à nos propres dépens ?

Doctrines désastreuses que le scientisme ! concluent donc tout bas ses ennemis, et ils ajoutent tout haut : doctrine arbitraire et fausse ! Les arguments qu'ils font valoir ici ne sont pas identiques.

Notons d'abord les thèmes que développent les néo-spiritualistes, c'est-à-dire les successeurs de l'école V. Cousin, les représentants de la philosophie Thomiste renouvelée, et aussi ces spiritualistes

pénétrés de Leibnitianisme dont la doctrine confine à celle des idéalistes. Les noms de F. Ravaisson, de Paul Janet, de Léon Ollé-Laprune, d'Emile Boutroux sont ici les plus importants.

C'est à Maine de Biran que se rattachent les plus influents de ces philosophes. Celui-ci, nous l'avons vu, protestait contre les doctrines déterministes au nom de cette « aperception immédiate interne » qui lui révélait son libre arbitre à l'occasion de l'effort volontaire. Tous nos spiritualistes font comme lui. L'expérience intérieure leur paraît plus sûre que tout autre moyen d'information. Elle leur révèle l'existence de leur activité spirituelle et sa liberté. Vérités premières que tous maintiennent et estiment inébranlables. Nul n'a pris sur ce point une attitude plus nette que Boutroux. Non seulement il affirme sur ce témoignage l'existence de son libre arbitre, mais encore il n'hésite pas à découvrir dans la nature elle-même une première approximation de cette liberté qu'il possède. Le scientisme croit trouver la nécessité dans la nature et en conclut que le sentiment que nous avons de notre liberté est illusoire. Or un examen impartial l'établit : les lois de la nature se présentent comme « contingentes ». Les lois des mathématiques sont rigoureuses parce que le monde dont elles s'occupent est entièrement artificiel et abstrait. Mais la formule des lois du monde réel n'est jamais qu'approximative. Elle est, du reste, d'autant moins rigide qu'elle concerne des objets plus complexes. Une loi n'est jamais vraie qu'en gros : elle est suffisante pour la pratique; on ne la formule, en réalité, qu'en faisant abstraction d'une foule de minces irrégularités. Ne tablons donc pas sur la nécessité constatée dans la nature pour nier notre liberté. Faisons plutôt attention à l'efficacité de notre action libre. C'est elle

qui, seule, nous éclaircira ce qui se passe dans les choses. Il y a partout dans le monde une approximation et une image de la liberté que notre conscience nous révèle en nous.

N'y eût-il que cela, le scientisme serait à rejeter ; mais il y a bien autre chose. Paul Janet entre autres y insiste dans la plupart de ses œuvres.

Non ! il n'est pas vrai, déclare-t-il dans son ouvrage sur *Le Matérialisme contemporain*, que la vie de l'esprit se réduise à un certain nombre de fonctions cérébrales. Assurément le cerveau joue, comme l'avait entrevu Descartes, un rôle important dans le travail de la pensée. Après les opérations pratiquées par les vivisecteurs on peut moins que jamais le révoquer en doute. Mais dire que le cerveau « sert au travail de la pensée », cela ne signifie pas que ce soit lui qui pense. N'oublions pas ce cerveau agrandi comme un moulin imaginé par Leibniz et dont nous parlions plus haut. Ce cerveau aurait beau fonctionner pendant que nous en visiterions l'intérieur, y verrions-nous se produire un état de conscience, une sensation, une pensée abstraite ?

Non ! il n'est pas vrai, écrit-il dans *Les causes finales*, que la vie soit entièrement explicable par des facteurs exclusivement mécanistes.

Les Lamarckiens et les Darwinien ont pu discerner certains aspects de la vérité. Ni les uns ni les autres ne sont en mesure d'expliquer avec précision dans le détail la formation de ces espèces animales et végétales où la finalité se manifeste sous la forme de merveilleux organes et de surprenants instincts. La pression du milieu, l'adaptation des organes aux fonctions éclaircissent bien des choses. Font-elles suffisamment comprendre la beauté des mâles des oiseaux, la complexité des modes de reproduction des orchidées, et tant d'instincts ingénieux, com-

pliqués, presque incroyables, comme ceux qu' H. Fabre a découverts chez un si grand nombre d'insectes ? Est-on plus heureux en faisant intervenir la sélection naturelle ? Comment en entendre le mécanisme ? La particularité avantageuse dont l'apparition accidentelle expliquerait tout ici ne naît-elle que chez un seul individu ? D'où vient alors qu'elle se conserve au lieu de se perdre quand cet individu se croise avec d'autres qui ne l'ont pas ? Surgit-elle, au même moment chez une multitude d'individus ? Alors il faut expliquer son apparition simultanée chez tous. Abîme d'obscurités.

Du reste, quand certains biologistes admettent une génération spontanée des premiers vivants, c'est parce qu'ils se fient à une vue de leur esprit. Pasteur l'a puissamment montré dans sa discussion avec Pouchet. Nulle part, une génération de ce genre n'a pu jusqu'ici être constatée expérimentalement. Les microorganismes qui surgissent dans les liquides croupissants n'y naissent que parce que l'air contient des germes qui lesensemencent. L'heure n'est pas venue où un savant pourra déclarer : « je fabrique artificiellement de la vie ».

Et aussi bien que d'autres raisons de maintenir les causes finales ! A-t-on, dans le scientisme, expliqué l'origine première de la matière et des forces à l'aide desquelles on prétend tout faire comprendre ? A-t-on dit d'où viennent les lois auxquelles ces forces obéissent et pourquoi elles sont régulières et concourantes ? A-t-on rendu compte de l'ordre prestigieux qui règne dans le monde céleste ? A-t-on éclairci l'existence et le jeu des organes grâce auxquels subsistent les individus et leurs espèces ? A-t-on, en particulier, suffisamment réfléchi à ces dispositions natives qui portent l'individu à travailler pour une descendance que parfois il ne

connaîtra même pas, instinct de la reproduction, de la nidification, de l'approvisionnement des cellules, du couvage, de l'allaitement, de la becquée, de l'éducation convenable, des mesures à prendre pour la sauvegarde de la couvée ou de la nichée ? Si Bernardin de Saint-Pierre a insisté jusqu'au ridicule sur les *Harmonies de la nature*, comment nier les merveilles qui s'y étalent et nous stupéfient ?

Éliminer les causes finales ? Tâche facile contre ceux qui admirent que le nez ait été fait pour porter les lunettes ; tâche ardue contre ceux qui constatent l'ordre splendide qui s'étale partout.

Et voici peut-être le pire. Les représentants du scientisme ont la prétention de parler au nom de la Science. Qu'est-elle donc cette science dont ils se réclament ? Si elle était parfaite, il faudrait peut-être les croire. Jusqu'à quel point l'est-elle donc ? Pour en juger, précisons les problèmes qu'il faudrait avoir résolus pour la posséder. Une telle science supposerait évidemment : 1^o une connaissance analysée, exacte, complète et vérifiée de tous les objets et de tous les événements qui existent et se produisent *actuellement* dans l'univers, monde par monde, astre par astre ; 2^o une connaissance du même genre de tous les objets et de tous les événements qui *se sont produits* partout depuis les origines premières jusqu'à la seconde présente ; 3^o une connaissance du même genre, et de la naissance des choses, et de la destinée qui les attend. — Est-ce donc là la science que les scientifiques possèdent et au nom de laquelle ils nous invitent à croire à leurs affirmations cruelles ? Non. Cette science-là, ils ne l'ont pas ; ils ne l'auront jamais. Et quand on mesure la science qu'ils ont, ce n'est pas de l'étendue de leurs connaissances qu'on est émerveillé, mais de l'immensité de leurs ignorances. Du ciel envisagé

dans son ensemble, nous ne connaissons presque rien. Savons-nous le nombre, la forme, le comportement des diverses nébuleuses spirales ? Savons-nous ceux des étoiles que nous disons fixes ? Savons-nous celles qui ont autour d'elles un cortège de planètes et de satellites ? Du monde solaire, nous sommes un peu mieux instruits. Mais là encore les bornes de notre savoir sont étroites. Nos notions sur le soleil sont superficielles et hypothétiques. Il n'est pas certain que nous connaissions toutes les planètes. Nous sommes réduits aux suppositions les plus hasardeuses sur la structure, l'atmosphère, la flore, la faune de Mars, de Saturne, de Jupiter. De notre Terre, nous savons un peu plus. Mais ce que nous savons reste rudimentaire. Le passé n'a laissé dans le sol que des traces infimes et leur interprétation demeure suspecte. Nous ne connaissons nulle part ce qui se passe à vingt kilomètres sous nos pieds. Nous sommes environnés de forces auxquelles nos sens demeurent insensibles et que nos instruments ne décèlent qu'imparfaitement. Finalement, toutes ces sciences dont nous faisons état, notre physique, notre chimie, notre biologie, notre psychologie, notre sociologie, ne sont que fort peu de chose : le recueil des phénomènes les plus grossiers que nous avons pu noter jusqu'ici à la surface de notre globe, avec des moyens d'information décevants. — Admirable base en vérité pour construire un scientisme naturaliste et athée ! Les scientifiques parlent comme s'ils représentaient la Science. Ne ririons-nous pas d'une fourmi qui en ferait autant pour avoir exploré tant bien que mal le dôme de sa fourmilière ? Que les naturalistes scientifiques relisent Montaigne ! Ils en ont besoin.

Les thèmes que développent les idéalistes diffèrent de ceux que nous venons de rappeler. Le spiritualisme a beaucoup emprunté à Descartes. C'est

à Kant qu'un Renouvier, un J. Lachelier, un Hamelin se réfèrent.

Le propre de la doctrine scientiste est de réduire l'Univers à cette poussière de molécules, d'atomes et d'électrons en mouvement dont nous avons évoqué l'image. Mais une telle poussière de corpuscules distincts les uns des autres serait impossible sans un espace où ils soient juxtaposés. D'autre part, comment leur mouvement se produirait-il sans un lieu pour se déployer et un temps permettant son développement ? La métaphysique scientiste postule donc la réalité de l'espace et du temps ; sans elle rien ne pourrait être de ce qui, dans cette doctrine, explique tout.

Cela posé, qu'on lise Kant et Schopenhauer. Ils sont d'accord : l'espace et le temps n'ont aucune réalité métaphysique. Ce sont seulement des « formes de la sensibilité » humaine, des façons de voir que nous avons, des perspectives qui ne s'imposent à nous que parce que nous sommes nous. Dès lors, comment les corpuscules en mouvement qu'on nous invite à admettre pourraient-ils avoir la réalité que les scientifiques leur attribuent ? Il est peut-être utile pour nos calculs de nous figurer les choses ainsi. Faut-il en conclure qu'elles soient comme il nous est commode de nous les représenter ?

Et l'on incrimine les scientifiques d'avoir confondu des schémas recommandables avec des réalités effectives. Schopenhauer accuse les matérialistes de mettre « la charrue avant les bœufs ». On ne saurait expliquer l'esprit par les corps, car ce sont les corps qui sont une production de l'esprit. Ils ne sont, en effet, que des représentations issues de notre conscience. Cela compris, on est, selon les idéalistes, à l'abri des élucubrations scientistes.

Et voici, aiguës par des criticistes éminents

des armes plus mordantes. Elles ont été forgées par Ch. Secrétan, philosophe genevois, et par Ch. Renouvier, disciple de Lequier.

Pour ceux-ci, les problèmes décisifs que soulève le scientisme ont été mal posés par la tradition philosophique. On s'y demande naïvement : « est-il vrai que le libre arbitre existe ou faut-il reconnaître le déterminisme universel » ? C'est mal présenter la question. Il est possible que le libre arbitre n'existe pas et le sentiment que nous en avons n'est peut-être qu'une illusion. Mais comment établir la thèse du déterminisme universel ? Peut-on prouver par l'expérience que *tout* phénomène a et a eu une cause, que dans *tout* phénomène les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets ? Nos expériences humaines sont et seront à jamais trop limitées pour autoriser de pareilles conclusions. Savons-nous ce qui se passe dans les étoiles lointaines, ce qui s'est produit jadis, ce qui se fait dans ce monde subtil qui, bien qu'il nous entoure, échappe à nos sens ? Comment, d'autre part, démontrer *a priori* la thèse déterministe ? Non seulement nous ne le pouvons pas actuellement, mais encore, si nous le tentions, il faudrait nous appuyer sur des « évidences humaines » dont nous serions incapables de dire si elles ont un sens et une valeur ailleurs que dans notre esprit. Nul espoir donc de prouver jamais le déterminisme universel.

Observation qui vaut pour toutes les hypothèses métaphysiques qui se réclament de la science. Les Renouvier, les Duhem, les H. Poincaré, les Ed. Le Roy le répètent à qui mieux mieux : les conclusions de nos sciences n'ont rien d'absolu.

Cela est vrai de nos propositions mathématiques même les plus sûres. Pour les établir, nous posons d'abord un certain nombre de conventions, défi-

nitions, axiomes, postulats. Cela fait, nous en déduisons toute une suite de théorèmes. Ceux-ci ont une valeur incontestable par rapport à elles. Mais ils n'ont de sens et de portée qu'une fois qu'on les a admises. Or sont-elles autre chose que des conventions humaines uniquement recommandables par l'utilité qu'elles présentent ?

Et que dire alors des hypothèses formulées par les sciences de la nature ? Une supposition nous paraît fondée. C'est que, après en avoir tiré les conséquences, nous constatons que celles-ci s'accordent avec les faits d'expérience. Mais cela prouve-t-il que cette supposition ait une valeur absolue, une valeur de vérité ? Une autre, toute différente, s'accorderait peut-être aussi bien et même mieux avec les faits. Et alors comment savoir quelle serait la vraie ? Si réussie qu'elle soit, l'expérience n'autorise qu'une seule conclusion : « *Tout se passe comme si mon hypothèse était vraie.* » Cela signifie qu'elle est, pour l'instant, *commode* et que nous aurions tort de ne pas nous en servir. Mais comment en conclure qu'elle exprime décidément l'absolu ?

C'est pourquoi, disent nos philosophes, il faut déplacer la question de la valeur du scientisme. Cessons de nous demander si le déterminisme universel et les théories qu'il préconise sur la matière et les forces sont véritables, questions que nous ne pouvons pas résoudre. Demandons-nous *dois-je vouloir les croire ?* Dois-je vouloir admettre le déterminisme universel et nier tout libre arbitre ? Dois-je vouloir conférer une valeur absolue aux hypothèses astronomiques, physiques, chimiques, que l'expérience a jusqu'ici confirmées ou ne voir en elles que des façons de parler justifiables par leur commodité et les calculs qu'elles permettent ? Sur des sujets de ce genre, nous ne pouvons que « *parier* ». Or dans

quel sens parier ? Secrétan, Renouvier répondent en pragmatistes. L'intéressant pour nous c'est d'avoir une croyance qui nous aide à vivre en nous donnant « une espérance et un soutien ». Le scientisme est délétère. Refusons-nous donc à ses suggestions indémontrées et indémonstrables.

Et voici que, depuis quelques années, les savants eux-mêmes semblent nous inviter à nous éloigner du scientisme. Car les progrès de leurs découvertes jettent un doute sur ses plus importants postulats. Non seulement, comme l'a indiqué E. Meyerson, dans l'effort qu'elle fait pour expliquer les phénomènes en montrant partout l'identité des éléments de la cause et de ceux qu'on retrouve dans l'effet, la science se heurte à des « irrationnels » rebelles à ses identifications, l'irrationnel de l'irréversibilité, l'irrationnel de la vie, l'irrationnel de l'esprit, mais encore les affirmations qui paraissaient les plus sûres semblent ébranlées. Ed. Le Roy le souligne avec force. Dans ses contacts avec « l'infiniment grand » des nébuleuses et avec « l'infiniment petit » de la microphysique, la science en vient à se demander si ses axiomes les plus célèbres n'ont pas besoin d'être révisés. Les phénomènes de l'infiniment grand semblent ne pouvoir être interprétés et calculés qu'en utilisant les procédés, scandaleux pour la raison d'autrefois, de la relativité einsteinienne. Les phénomènes de l'infiniment petit sont tels que les électrons semblent échapper au déterminisme accoutumé, de sorte qu'on a pu parler d'un « libre arbitre des électrons ». Et assurément ce qui se passe dans l'Univers à ces vitesses moyennes auxquelles nous sommes accoutumés se produit bien suivant les lois du déterminisme et de la mécanique newtonienne. Mais ce qui se produit ainsi n'est, peut-être, qu'un cas particulier de

quelque chose d'infiniment plus général et qui en diffère beaucoup. Comme l'écrit J. Perrin : si l'on regarde Notre-Dame de Paris du pont Saint-Michel on voit un certain ensemble, mais on ne distingue pas les mouches qui sont sur les murs. Si l'on s'approche de ces murs de manière à voir ces mouches et à les compter, on ne voit plus l'ensemble et les aspects sont tout changés. Nous sommes au moment où nos procédés d'investigation se subtilisent à l'extrême. Du coup les perspectives de la nature se modifient à nos yeux. Pouvons-nous en être surpris ? Mais que devient l'absolutisme scientiste si la science elle-même le désavoue ? Est-il autre chose qu'une généralisation hâtive et suspecte ?

Cette conclusion est celle-là même à laquelle aboutit Bergson dans la partie négative de son œuvre. D'accord avec Nietzsche sur ce point, il fait supérieurement comprendre l'origine de ce qu'il estime être le contre-sens initial du scientisme. Voilà un opérateur de cinéma. Il s'occupe d'une prise de vues ; une scène mouvante se déroule devant lui ; il fait marcher son appareil. Qu'obtient-il ? Un film sur lequel sont fixées une multitude d'images. Chacune de ces images est immobile. Notre photographe a donc laissé de côté la mobilité même de la scène. Il n'en a pas moins obtenu un résultat utile. Car en projetant rapidement la série de ces vues immobiles, il donne l'illusion du mouvement. Ce que fait cet opérateur, nous le faisons, et par nos sens, et par notre entendement, quand il procède à des analyses. La réalité est une continuité qualitative perpétuellement mouvante. Tout y est sans cesse en voie de transformation et de nouveauté. Mais nous avons besoin pour vivre de prévoir et de pourvoir. Il nous faut pour cela des représentations stables qui facilitent notre raison-

nement. Nos sens sont déjà des appareils de prises de vues qui nous donnent le sentiment d'avoir à faire à des objets immobiles. Un arbre est en perpétuelle croissance, une pierre en perpétuelle érosion. De cette croissance, de cette érosion, nos sens font abstraction. Nous sentons comme si cet arbre, cette pierre étaient des individualités persistantes. Notre langage achève et sanctionne par les mots qu'il emploie cette opération. La chose ne fait que s'accentuer quand notre entendement procède à des analyses. Il décompose l'objet en fibres, cellules, molécules, atomes, électrons figés comme si tout cela n'était pas emporté dans un perpétuel devenir. Travail facilité par une cristallisation d'images schématiques que nous construisons dans l'espace et par cette parole intérieure qui nous aide à penser, mais en disloquant le continu. Qu'est-ce à dire ? Que nos facultés perceptives et intellectuelles ne sont orientées que vers une seule chose : la pratique. Et, certes, les procédés dont nous usons ainsi sont fort bons pour l'action. Nous serions donc des sots de nous en priver. Mais nous le sommes aussi quand nous nous laissons duper par eux. Excellents pour nous aider à vivre, ils deviennent une source d'illusions et d'erreurs dès que nous leur demandons ce qu'est l'absolu. Voilà ce dont les scientifiques n'ont pas su se défier. Ils ont pris des découpages utiles et des schémas commodes pour l'expression exacte de ce qui est. Si l'on veut pénétrer jusqu'à lui, c'est une autre voie qu'il faut suivre.

Ainsi, par des arguments dissemblables mais concourants, les adversaires du scientisme s'entendent pour le discréditer. Ils ne s'entendent plus pour le remplacer.

2° A vrai dire, beaucoup de nos penseurs contemporains évitent d'exprimer une opinion sur les

problèmes de la philosophie générale. Ils se confinent dans une spécialité, psychologie, épistémologie, haute logique, sociologie, morale, esthétique, politique, histoire du mouvement philosophique qui se poursuit dans l'humanité. D'où des œuvres souvent très remarquables mais fragmentaires, par exemple celles de Goblot, de Lalande, de Dorolle, de Bréhier, de Laporte. Quelques-uns seulement osent aller au delà. Ils tentent la grande aventure, et aux doctrines scientistes, c'est un corps de doctrines qu'ils opposent.

Distinguons parmi ces derniers deux groupes : ceux qui substituent à une métaphysique, à leur avis fausse, une métaphysique qu'ils estiment mieux fondée en raison et qui dogmatisent. Ceux qui renoncent à construire une métaphysique dogmatique mais pensent pouvoir bâtir un ensemble de *croyances* plausibles et invitent leurs lecteurs à y adhérer.

Rangeons dans le premier groupe les néo-spiritualistes, les néo-thomistes, les idéalistes et les intuitionnistes bergsoniens.

Des néo-spiritualistes et des néo-thomistes, nous savons déjà l'essentiel. Tous reproduisent, en effet, avec des nuances, ces thèmes dualistes que les éclectiques avaient empruntés et à la tradition chrétienne et à Descartes, dualité de l'âme et du corps, des sens et de la raison, des inclinations bestiales et des inclinations supérieures, du caractère et du libre arbitre. Tous estiment prouvée l'existence d'un Dieu transcendant, créateur et providence, des causes finales, d'obligations morales d'origine divine, de l'immortalité de l'âme et de la personne. Ils ne diffèrent qu'en un point. Les néo-spiritualistes développent leur doctrine au nom de la seule raison. Les néo-thomistes font état des

révélations qu'ils pensent trouver dans la Bible et les Evangiles. Au total les uns et les autres ne font que rajeunir des doctrines organisées.

Il n'en est pas de même de nos idéalistes. Tous s'inspirent de Kant, de Fichte, de Hegel et de Schopenhauer mais en innovant.

La *Critique de la Raison pure* contient un chapitre impressionnant. Kant y opère une « déduction des principes de l'entendement pur ». Il a, par une méthode analytique, réussi, croit-il, à démontrer l'existence des « formes *a priori* de la sensibilité », l'espace et le temps, et celle des « catégories de l'entendement, » quantité, qualité, relation, modalité. Il estime par cela même pouvoir construire *a priori* une « métaphysique du phénomène ». Entendons par là une démonstration établissant que les représentations données dans la conscience ne pourront manquer d'obéir toutes à certaines lois. Exemple : tout phénomène sera nécessairement relié aux autres suivant la loi du déterminisme causal. Déduction difficile, sophistique peut-être, mais caractéristique parce que bâtie entièrement *a priori*.

Cette tentative est reprise par Fichte. Mais il prétend dépasser Kant. Kant admet l'existence d'un « noumène » indépendant du phénomène. Fichte le supprime. Kant ne fait porter sa démonstration que sur la forme des phénomènes. Fichte va plus loin. Le moi ne peut se poser selon lui qu'en s'opposant en lui-même un non-moi divisible, non-moi qui doit être soumis dans sa matière et dans sa forme aux lois qu'expriment les principes de l'entendement pur.

Quant à Hegel, il transpose les termes du problème. Ce n'est plus seulement la loi à laquelle doit nécessairement obéir le monde des phénomènes qu'il prétend mettre en évidence. C'est sur le monde réel

qu'il réfléchit. Ce monde est, pour lui, à la fois, « pensée et réalité ». Et il s'estime en état de démontrer *a priori* qu'il ne peut manquer d'évoluer suivant un rythme de thèses, d'antithèses et de synthèses en revêtant toute une série de déterminations desquelles finira par sortir cette conscience universelle qui sera la conscience divine elle-même.

C'est à l'imitation de ces œuvres que se sont orientés nos idéalistes français.

Jules Lachelier s'engage dans les voies qu'avaient suivies Kant et Fichte. Il y a, à ses yeux comme aux leurs, des conditions de la possibilité de la conscience. En réfléchissant sur elles, il croit pouvoir établir certaines vérités, par exemple : 1° que l'espace, représentation de l'esprit, devait avoir nécessairement trois dimensions et ne pouvait pas en avoir plus de trois ; 2° que le monde des phénomènes n'aurait pas pu exister pour une conscience sans être soumis à cette double loi de la causalité et de la finalité, dont l'existence peut seule, et légitimer nos inductions, et expliquer pourquoi, en induisant avec précaution, nous tombons régulièrement juste.

Hamelin va plus loin encore. C'est à Hegel qu'il se rattache. Il pose, lui aussi, l'identité de la pensée et de l'être. Il prétend démontrer que pensée et être ne pouvaient qu'évoluer suivant un rythme inéluctable qui devait, de catégorie en catégorie, amener la formation de cet univers que nous voyons devenir chaque jour plus conscient de lui-même.

Et si M. Léon Brunschvicg se garde des raisonnements *a priori* suspects, ne veut-il pas être compté lui aussi parmi ces idéalistes qui font de l'esprit la réalité unique ? N'attache-t-il pas à la science qu'on en peut faire une valeur privilégiée ? Ne se complaît-il pas dans son histoire ? Ne nous le montre-t-il pas toujours orienté vers la recherche de

ce qui unit la diversité des phénomènes, toujours appliqué à construire des théories et à dégager des principes qui, à chaque date, semblent devoir permettre des vues unifiées définitives ? Ne nous le dépeint-il pas se heurtant chaque fois à des obstacles imprévus, forcé de réformer ses théories, de réviser ses principes et ses axiomes mêmes ? Vaste effort qui le mène d'étape en étape, à travers les mathématiques, les sciences de la nature, les problèmes moraux et sociaux vers cette conscience universelle scientifique, esthétique et morale qui serait, si elle était réalisable, la parfaite raison. Et peut-être y a-t-il, malgré M. Brunschvicg, autre chose que l'esprit. Mais il faut le lui accorder. L'esprit est certainement une réalité agissante. Il a des forces qui lui sont propres. En faire l'objet d'une science spéciale, ce n'est donc pas une inutile chimère.

L'intuitionnisme de M. Bergson est, de tous les dogmatismes antiscientistes, le plus réputé.

Les méthodes des sciences positives, la démonstration *a priori*, l'analyse *a posteriori* avec les hypothèses qu'elles suggèrent et les vérifications qu'elles comportent sont, nous venons de le voir, selon Bergson, d'excellents instruments pour guider notre conduite en nous permettant de prévoir les conséquences de nos actes et de pourvoir à nos besoins. Mais quand il s'agit de métaphysique et de connaissance absolue, elles ne valent plus rien. Car elles découpent et cristallisent ce qui est perpétuel devenir et insaisissable fluidité. Pour pénétrer l'absolu, il faut donc réformer nos habitudes intellectuelles et procéder par « intuition ».

L'intuition ? Comment donc l'entendre ? La philosophie classique distingue l'intuition sensible, simple expérience des sens, l'intuition rationnelle qui nous fournit les axiomes, enfin l'intuition inté-

rieure qui nous révèle notre conscience et ce qui se passe en elle. L'intuition à laquelle nous invite Bergson n'est aucune de ces trois-là. Elle se rapproche pourtant de la troisième. Maine de Biran nous suggère de tourner notre attention vers notre vie intérieure. Il a raison. Mais un point lui a échappé. Son « aperception immédiate interne » a pour but l'analyse et c'est parce qu'elle permet l'analyse du sentiment que nous avons de l'effort volontaire qu'elle est pour lui révélatrice. Là est sa faute. Dès que l'analyse intervient, elle falsifie tout. L'intuition doit donc, pour Bergson, vouloir être une aperception interne *sans aucune analyse*, une « auscultation intérieure », un art de sentir en nous « palpiter l'âme même de la vie ».

Partant de là, Bergson nous le fait constater : 1^o nous saisissons en nous un devenir perpétuel, sans arrêt, sans suspension, devenir vertigineux et sans cesse nouveau ; 2^o ce devenir est entièrement et exclusivement qualitatif ; il n'a aucune parenté avec le nombre, rien de géométrique ni de mécanique ; 3^o c'est une sorte « d'élan vital » toujours orienté et tout spontané. Ce devenir, « donnée immédiate de notre conscience », c'est « la durée pure ». C'est l'absolu dans son intimité.

Constatation capitale. Dès que nous avons pris conscience de ce qu'est ainsi notre « moi profond », le reste s'éclaire pour nous. Cet élan vital qualitatif qui est notre être même, la « sympathie » intuitive nous le révèle partout, dans les animaux, les végétaux, la nature en apparence inerte elle-même. L'évolution de toute chose en dépend. Cette évolution n'a rien de mécanique. L'élan vital est partout comme chez nous, et spontané, et inventif. Chaque fois qu'il rencontre un obstacle, il le tourne. Il le fait avec une surprenante ingéniosité. Dans les formes

inférieures de la vie, il utilise l'instinct, guide infail-
lible. Dans les formes supérieures, l'intelligence,
plus générale mais plus tâtonnante. Dans les deux
cas il crée des adaptations.

D'où l'épopée de « l'Evolution créatrice ». Qu'on
se représente une sorte de premier jet créateur qui
retombe, comme un jet d'eau, en pluie inerte.
Qu'on se représente ce qui reste de l'élan primitif se
heurtant aux gouttes qui retombent et s'ingéniant
pour continuer son ascension malgré les obstacles.
On aura ainsi une image grossière de ce qui, selon
Bergson, préside au développement de la vie.

Et l'instinct est plus sûr que l'intelligence. Il est
infaillible parce qu'il est intuitif. C'est donc lui
qu'il faut croire plutôt qu'elle dans les choses de
l'ordre moral et religieux. L'analyse y est destruc-
trice. L'instinct y est vivifiant. C'est lui qui se
manifeste dans la « morale ouverte » si souvent en
opposition avec la « morale close » qui sévit dans
chaque temps. C'est lui qui anime les mystiques
quand ils transcendent les religions cristallisées.

Doctrine enrichie par les raisonnements les plus
fins, les psychologies les plus subtiles et une ma-
nière d'exprimer les choses qui leur donne, même
quand elles sont contestables un charme unique et
prenant.

Mais à côté des spiritualistes, des idéalistes et des
intuitionnistes, il y a des penseurs français récents
dont l'attitude est tout autre. Tous s'opposent, et
aux scientistes et aux dogmatisants. Tous font, en
effet, profession d'ignorer l'absolu ou, s'ils en savent
quelque chose, d'être hors d'état de vérifier qu'ils le
savent en effet. Ils ne présentent donc leurs doc-
trines que comme des croyances. Mais ils ne sont
d'accord ni sur ce qu'il faut croire ni sur les raisons
pour lesquelles il convient de le croire.

Mettons d'abord à part tout un groupe de probabilistes dont Cournot est un des représentants les plus importants. Beaucoup de ceux-là s'entendent avec A. Comte pour le reconnaître : il est des sujets métaphysiques sur lesquels nous ne savons rien et nous ne saurons jamais rien, de sorte que le probable même nous échappe à leur propos. Exemple : d'où vient qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ? Quelle est la destinée dernière qui attend tout ce qui est ? Sur des problèmes de ce genre, « seul le silence est grand ». Mais combien de questions métaphysiques sur lesquelles il n'en est pas de même ? Suis-je tout seul avec mes idées, ou y a-t-il d'autres êtres pensants assez indépendants de moi pour que ce qui se passe en eux soit pour moi un problème ? Y a-t-il quelque chose qui corresponde à la représentation que j'ai des corps inertes que je perçois, et ce quelque chose a-t-il tels caractères ? Les espèces animales et végétales sont-elles des unités fixes absolument indépendantes les unes des autres ou sont-elles issues d'une source vitale commune et en voie de perpétuelle transformation ? A des questions de cet ordre beaucoup de probabilistes estiment pouvoir répondre, non pas certes avec une entière certitude, mais en se fondant sur des présomptions sérieuses. Et assurément ceux qui pensent ainsi n'ont pas d'autre espoir que de saisir tant bien que mal des lambeaux de la vérité. Mais de tels lambeaux sont-ils négligeables ? Je n'en crois rien quant à moi.

C'est un souci analogue mais bien différent qui se manifeste chez les pragmatistes. Ils n'espèrent discerner ni le vrai, ni le probable. Mais, disent-ils, à quoi bon les chercher ? Nous avons besoin d'une philosophie non pas pour tirer d'elle un « savoir », mais pour qu'elle « nous serve ». Entendons par là

pour qu'elle nous aide à vivre. Que dois-je « vouloir croire ? » voilà donc l'unique problème à résoudre. Or, la réponse pragmatiste est immédiate. J'ai besoin dans la vie d'une règle de conduite, d'une espérance et d'un soutien. S'il y a une doctrine philosophique apte à me fournir tout cela, je serais un sot de ne pas lui donner librement mon adhésion. Chose toujours possible : car, comme l'écrit Renouvier, d'accord avec Pascal, « qui veut croire croira ». Ce thème est celui de tous les pragmatismes, soit qu'il domine l'ensemble de la doctrine, soit qu'il n'intervienne qu'à un moment pour la compléter et la parfaire. C'est celui des représentants du moralisme néo-criticiste souvent mêlé au protestantisme libéral. C'est celui du traditionalisme contemporain avec ses annexes du catholicisme moderniste.

Renouvier a été l'un des plus féconds des néo-criticistes français. Sa doctrine est un curieux mélange de considérations d'origines diverses.

L'un de ses thèmes favoris est le thème phénoméniste. Les classiques se sont épuisés en réflexions sur la substance, Or la substance n'existe pas. C'est « l'idole des philosophes ». D. Hume l'a montré. Seuls sont réels ces phénomènes, ces états de conscience qui, en se groupant, nous donnent le sentiment illusoire d'un moi substantiel auquel s'opposeraient des objets non moins substantiels que lui. D'où les vaines théories substantialistes.

La seconde thèse centrale de Renouvier est la thèse finitiste. Kant, dans ses antinomies, oppose les philosophies finitiste et infinitiste. L'Univers est fait d'éléments simples et indécomposables, thèse finitiste. Il n'y a pas d'éléments simples et tout prétendu élément premier est décomposable, anti-thèse infinitiste. L'Univers est limité dans l'espace et a commencé dans le temps, thèse finitiste. L'Univers

n'est limité ni dans l'espace ni dans le temps, antithèse infinitiste. Au-dessus des causalités causées doit figurer une causalité première que rien ne cause, donc libre, thèse finitiste. Pas de fait sans cause, ni, par conséquent, de causalité libre, antithèse infinitiste. Les phénomènes contingents doivent tous dépendre d'un principe nécessaire dont ils dépendent, thèse finitiste. Un principe qui ne procède de rien est impossible : aucun principe nécessaire ne peut donc être à l'origine des contingences, antithèse infinitiste. Kant déclare la raison incapable de choisir entre ces thèses et antithèses. Renouvier se sépare de lui sur ce point. Sa raison lui impose la « loi du nombre » : pas de nombre qui puisse être la somme de tous les nombres, la somme de l'infini. D'où cette conséquence : les thèses finitistes des antinomies sont toutes véritables, les antithèses infinitistes, toutes fausses. S'il n'existait pas un nombre fini d'éléments simples, le monde serait une somme d'éléments infinis en nombre. S'il n'y avait pas eu un commencement du monde, la somme des instants écoulés à l'heure actuelle serait celle d'un infini. S'il n'y avait pas eu une première cause libre, la suite des causes du moindre phénomène formerait un total de l'infini. Autant d'impossibilités selon Renouvier. La loi du nombre donne donc raison au finitisme. Tout infinitisme est irrationnel.

Mais alors quelle idée se faire de l'ensemble des choses ? C'est ici qu'apparaît le pragmatisme de Renouvier. Théoriquement le problème est insoluble. Mais nous avons besoin d'une doctrine qui tranquillise notre esprit. « Parions » donc pour celle qui nous fournira cette règle de vie, cette espérance et ce soutien dont nous avons parlé et qui nous manquent. Nous trouvons en nous la loi du devoir, masse d'obligations qui s'imposent à nous. Elles

sont telles que leur accomplissement semble être la vraie raison de notre vie. Cette idée, nous pourrions la révoquer en doute et en faire une critique amère. Mais ce serait nous exposer aux protestations de notre conscience et nous priver du double avantage que nous donnent, et la connaissance de ce que nous devons faire, et la conviction que notre vie a un sens et mérite d'être vécue. Faisons donc le geste que Secrétan nous recommande. « Statuons » par un coup de volonté que nous ne révoquerons pas en doute la valeur de l'obligation morale. Posons-la librement comme un absolu.

Démarche capitale. Car si nous « parions » dans ce sens, toute une philosophie s'impose par suite à nous. Comment nous croire un devoir sans nous croire libres ? Le déterminisme universel ne peut donc plus nous satisfaire. Comment, d'autre part, le devoir prendrait-il à nos yeux sa pleine autorité si nous n'admettions pas, et qu'il nous vient d'un Dieu réel, et qu'un jour, après la mort, les bons seront récompensés et les méchants punis ? Veuillons donc croire à tout cela. Rejoignons ainsi le christianisme « en esprit et en vérité ». Il nous donnera tenue, courage et consolation. Prototype de ces doctrines qui, comme celle de F. Buisson, opposent au programme « science » le programme « science et conscience » qui accepte tout de la science sauf ce qui pourrait compromettre la croyance en la liberté.

A quoi les pragmatistes traditionalistes trouvent à objecter. Les représentants du moralisme critique posent bien la question. Dans l'ignorance où nous resterons toujours des origines des choses et de leurs destinées, nous ne pouvons et ne devons que « vouloir croire » à une doctrine. Et ils ont raison : le choix d'une croyance doit être réglé par la seule réflexion sur le bien qu'elle peut nous faire

dans la vie. Mais les représentants du moralisme commettent une faute. Ils nous invitent à nous fier aux intuitions de notre conscience individuelle. Proposition dangereuse. Notre conscience ne dépend-elle pas dans sa matière sinon dans sa forme, et du milieu dans lequel nous vivons, et de l'éducation que nous avons reçue, bref de tout un passé très différent suivant les temps et les lieux ? Ce n'est donc pas notre conscience individuelle qu'il faut croire ; c'est autre chose ; mais quoi ?

Cela même que recommandaient, au début du XIX^e siècle, ces traditionalistes dont nous avons parlé. Nos pères ont vécu de certaines convictions morales, religieuses et politiques, et bien vécu parce qu'ils les ont eues. Ces convictions, nous en vivrons comme eux si nous les ravivons en nous. Veillons donc nous « raciner » dans notre pays et dans notre histoire. Ce geste nous donnera cela même dont nous avons besoin. Cet argument a été celui des « modernistes » catholiques que l'Eglise thomiste et rationaliste a désavoués. C'est celui des Barrès, des Maurras, des Bainville. Là est, selon eux, l'unique remède possible à nos inquiétudes philosophiques.

Telles sont les principales voies dans lesquelles se sont engagés en France les ennemis du naturalisme scientifique. S'ils n'ont pas réussi à s'entendre, ils ont du moins établi une grande vérité que trop de scientifiques tendaient à méconnaître. Beaucoup finissaient par voir dans la conscience individuelle un « épiphénomène » stérile, dans les idées émises par les grands hommes l'expression fort inutile d'une époque. Rien n'est plus faux. Il existe comme l'ont justement souligné M. Blondel, Ed. Le Roy, D. Parodi, Lavelle, Le Senne et tant d'autres, des « forces spirituelles » qui méritent d'être étudiées et

en elles-mêmes, et dans leur histoire, et dans leurs effets. Quels qu'en soient l'origine et le rapport avec nos organes, elles ont et auront toujours une importance de premier ordre pour les individus et pour l'Humanité. Il faut apprendre à les connaître ; car c'est la connaissance qu'on en aura qui permettra seule de les régler.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Nous avons essayé de dégager les caractères propres de la philosophie française et de marquer les principales étapes qu'elle a franchies du XIII^e siècle jusqu'à nos jours. Rien de plus caractéristique que cette histoire. La civilisation française a été, en grande partie, produite et consolidée par l'action permanente du catholicisme. C'est lui qui, pendant des siècles, a fourni leurs thèmes à nos éducateurs. C'est lui qui a confirmé l'autorité de nos rois. C'est lui qui a dominé l'esprit de nos législateurs. C'est lui que chaque église de village rappelle et symbolise à toute heure aux yeux de tous. Or le catholicisme s'appuyait sur certains principes fondés sur ce qu'on estimait être la Révélation confirmée par la Raison, existence d'un Dieu créateur, immortalité de l'âme, caractère divin de la morale évangélique, liberté et responsabilité de l'homme devant l'homme et devant Dieu, obligation de vivre ici-bas pour une autre vie en raison de la faute originelle de nos premiers parents. Ces principes, plus l'esprit critique s'est affermi, plus les sciences positives et l'histoire se sont développées, plus ils se sont révélés discutables et ruineux. Fallait-il donc renoncer à notre éducation traditionnelle ? Fallait-il réformer complètement, avec les conceptions religieuses, les idées morales et politiques qui avaient joué chez nous un si grand rôle ? Ce problème, nos penseurs l'ont tôt soupçonné. Or, d'instinct, la plupart

d'entre eux se sont refusé à le résoudre par l'affirmative. De là, parmi eux, deux courants bien distincts : ceux qui, à la fin du XVIII^e siècle, essayent de se persuader que les règles de la morale traditionnelle ne sont nullement compromises par l'effondrement de la métaphysique catholique et cherchent des raisonnements subtils pour les maintenir malgré la destruction de leurs bases ; ceux qui se refusent aux suggestions les plus générales des sciences et se réfugient ou dans un scepticisme intégral, ou dans une interprétation pragmatiste de leurs résultats, afin de leur retirer leur venin métaphysique et d'autoriser la raison, sans compromettre des recherches et des découvertes précieuses pour la vie, à maintenir, avec l'affirmation chrétienne du devoir, celles de la liberté de l'homme et de sa responsabilité. C'est ce drame que nous venons de voir se jouer par deux fois aux heures critiques de notre philosophie française. C'est bien, en effet, le développement des sciences qui a amené la ruine progressive de l'édifice scolastique du XIII^e siècle et les affirmations déterministes et athées des Encyclopédistes du XVIII^e. Et c'est bien pour sauvegarder certains éléments essentiels de notre civilisation chrétienne qu'après l'échec de la morale soi-disant rationnelle de l'intérêt bien entendu, les écoles traditionaliste, éclectique et même positiviste ont fait leur tentative du début du XIX^e siècle, le traditionalisme voulant restaurer le catholicisme intégral, le spiritualisme, en ressusciter tout au moins l'argumentation déiste, le positivisme, maintenir sa règle d'amour et ses institutions éducatives et politiques. Et n'est-ce pas, au fond, une seconde tentative du même ordre qui se poursuit dans la philosophie française contemporaine ? Qu'est-ce, en effet, que l'effort persévérant

de tant de nos penseurs pour sous-estimer la valeur théorique de la science, pour insister sur la relativité de ses résultats, pour les réduire à un ensemble de schémas utiles et de vues commodes, bref pour proclamer « sa faillite » métaphysique, si ce n'est une tentative, consciente chez les uns, inconsciente chez les autres, destinée à autoriser aux yeux de la raison le maintien des postulats moraux de notre civilisation traditionnelle ? Phénomène remarquable. Ne décèle-t-il pas un des aspects de la lutte éternelle de l'esprit et du cœur ?

Et maintenant faut-il croire que nos philosophes se résigneront un jour à un naturalisme déterministe et athée comme celui d'un d'Holbach ou d'un Le Dantec, avec la réforme de nos jugements moraux qu'il comporte logiquement ? Faut-il croire que tous les esprits s'accorderont sur des raisonnements peut-être sophistiques qui sauvegarderont du moins en apparence, à défaut de la foi chrétienne, la morale traditionnelle ? Faut-il croire qu'ils s'entendront sur une interprétation pragmatiste des sciences qui permettra le maintien d'un christianisme plus ou moins modernisé ? Il est trop dangereux de faire le prophète pour que nous nous y risquions. Disons-le du moins : il y a deux groupes de questions, les unes théoriques, les autres pratiques sur lesquels les penseurs lucides devraient, croyons-nous, arriver à une entente.

Qui pourrait l'ignorer après Kant et A. Comte ? Certains sujets d'ordre métaphysique sont tels que nous ne savons et ne saurons jamais rien *scientifiquement* à leur propos. Quelle est l'origine première de ce qui est ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Beaux sujets de réflexion, mais décevants. Pourquoi ne pas laisser chacun ou ne rien croire en ces matières ou croire ce qu'il estime

croyable ? Pourquoi refuser à ceux qui ont une foi le droit de la fonder sur ce qu'ils jugent probable ou de nature à les aider à se conduire et à vivre ? La tolérance devrait être, ici, entière et réciproque. Conclusion que suggère l'étude de nos facultés de connaître et de nos méthodes de preuve, comme j'ai essayé de le montrer en écrivant *L'Invérifiable*. Cette étude devrait mettre tous les esprits sincères en garde contre les dogmatismes métaphysiques quels qu'ils soient.

Mais il est un autre point sur lequel l'accord des esprits devrait pouvoir se faire. Qui oserait le nier aujourd'hui ? Sans la société, non seulement l'Humanité ne pourrait pas prospérer, mais encore elle ne survivrait pas. La condition du nouveau-né le démontre. Privé de la protection prolongée des siens, il périrait. Privé de l'éducation qu'ils lui donnent, il resterait une pauvre bête misérable. Or, s'il est vrai de dire « sans société pas d'hommes », il ne l'est pas moins de dire « sans morale pas de société ». La société serait impossible si ses individus n'avaient pas les uns pour les autres un certain degré de respect. Elle ne prospère que si, non seulement ils se respectent, mais encore ils s'entr'aident. Vérités qui s'imposent à quiconque n'est pas, ou un misanthrope qui ne veut que la mort de l'Humanité, ou un mégalomane animé d'une présomptueuse « volonté de puissance ».

On peut donc l'espérer. Le bon sens lucide français finira par l'emporter. Tous le comprendront alors : plusieurs des doctrines qui ont des adeptes dans d'autres pays ne sont pas faites pour nous. Telle cette doctrine qui voit dans la conscience un épiphénomène stérile, de sorte que, pour elle, ni nos réflexions, ni nos décisions ne sont les vraies causes de nos actions, ni les idées semées par les grands

hommes n'ont d'influence sur le monde. Telle cette doctrine d'un idéalisme outré qui nous invite à n'admettre qu'une conscience unique et à réduire tout le reste à des représentations fantasmagoriques qui se déroulent en elle, comme s'il n'y avait rien de réel derrière les représentations que nous avons non seulement des minéraux, mais encore des autres hommes, des animaux supérieurs et des plantes. Telle cette doctrine qui pose l'être comme une réalité unique et immuable et prétend réduire le devenir à une véritable illusion alors que l'expérience nous montre à chaque instant et spécialement en nous l'instabilité de toute chose. Telle encore cette doctrine qui veut nous persuader que la croyance ne dépend que de notre volonté, de sorte que, si nous le voulions, nous croirions que notre corps est en verre et qu'il pleut quand il fait soleil ! — Et en même temps qu'ils verront cela, ils le verront sans doute aussi, celui qui, parmi les nôtres, a parlé le plus juste, c'est, malgré ses étrangetés décevantes, cet A. Comte, ce grand Français qui nous a invités à savoir ignorer ce que nous ne pouvions décidément pas connaître et qui a proposé à l'humanité souffrante cette règle de conduite : « *Ordre et Progrès* ». Ordre assuré par l'amour d'autrui avec la volonté de respect et d'entr'aide qu'il comporte. Progrès assuré par une connaissance meilleure de notre milieu et une habileté plus grande à en tirer parti pour le bien de tous. Qu'ils adoptent cette règle par pur instinct, par esprit religieux ou par calcul, les hommes, s'ils le font, seront ce qu'ils n'ont pas encore réussi à être : des amis fraternellement unis pour une œuvre commune.

TABLE DES MATIÈRES

| | PAGES |
|--|-------|
| INTRODUCTION. — Les caractères de la philosophie française | 5 |
| CHAPITRE PREMIER. — L'évolution de la philosophie française de la scolastique à la Révolution..... | 10 |
| CHAPITRE II. — La philosophie française depuis la Révolution jusqu'à nos jours..... | 59 |
| CONCLUSIONS GÉNÉRALES | 123 |

EXTRAIT DU CATALOGUE DE LA COLLECTION

Nos 501 à 600

501. Le costume antique et médiéval (M. BEAULIEU).
502. Le transformisme (J. CARLES).
503. Les littératures de l'Inde (L. RENOU).
504. L'art radiophonique (R. PRADALÉ).
505. Le costume moderne et contemporain (M. BEAULIEU).
506. L'alchimie (S. HUTIN).
507. Histoire de la Champagne (M. CRUBELLIER et Ch. JUILLARD).
508. L'astrologie (P. COUDERO).
509. Histoire de Malte (J. GODECHOT).
510. Le cuivre et le nickel (G. COHEN).
511. La spectroscopie (J. TERRIEN).
512. Le Grand Nord (P. DEL PÉRUGIA).
513. L'Amérique Centrale (Ch. V. AUBREUN).
514. La notation musicale (A. MACHABET).
515. Les sociétés secrètes (S. HUTIN).
516. Les Antilles françaises (J. POUQUET).
517. La musique française contemporaine (Cl. ROSTAND).
518. Le cœur et ses maladies (P. CHAUCHARD).
519. Les roches (A. CAILLEUX).
520. La Troisième République (P. BOUJU et H. DUBOIS).
521. La géométrie descriptive et ses applications (A. DELACHET et J. MOREAU).
522. Histoire de Venise (F. THIRIET).
523. Les glandes endocrines (R. KEHL).
524. Les fermentations (E. AUBEL).
525. La géologie (A. CAILLEUX).
526. L'hydrogène (A. RICOI).
527. Langue et littérature bretonnes (F. GOURVIL).
528. Les mécanismes de la vision (E. BAUMGARDT).
529. Madagascar (O. HATZFELD).
530. Les quanta et la vie (A. GOUDOT).
531. L'économie de l'Inde (M.-S. RENOU).
532. Le feu (A. FAURE et R. BELTRAMELLI).
533. L'urbanisme souterrain (E. UTUDJIAN).
534. L'épigraphie latine (R. BLOCH).
535. La vie préhistorique (R. LANTIER).
536. La diplomatie (G. TESSIER).
537. La filature (R. THIÉBAUT).
538. La neige (Ch.-P. PÉGUY).
539. Histoire de la Turquie (R. MANTRAN).
540. La houille blanche (G. THALLER).
541. L'attention et ses maladies (A. BAL).
542. Les roches éruptives (Ch. POMEROL et R. FOUET).
543. L'aluminium et les alliages légers (J. LANTHONY).
544. L'art oratoire (J. SENGHER).
545. Les mentalités (G. BOUTHOU).
546. Le tissage (R. THIÉBAUT).
547. Le vol à voile (M. VERMOT-GAUCHY).
548. Les maîtres du jazz (L. PATTE).
549. L'éveil politique africain (H. DESCHAMPS).
550. L'hérédité humaine (J. ROSTAND).
551. Les premiers chrétiens (M. SIMON).
552. Les chiens (Ed. DECHAMBRE).
553. L'iconographie chrétienne (M. PACAUT).
554. Pirates et filibustiers (H. DESCHAMPS).
555. La sensation (H. PIÉRON).
556. Les invasions barbares (P. RICHÉ).
557. La productivité (J. FOURASTÉ).
558. La peau (P. BLUM).
559. La navigation aérienne (G. COUTAUD et L. ANDLAUER).
560. La littérature grecque moderne (A. MIRAMBEL).
561. L'acier (J. FERRY et R. CHATEL).
562. La glace et les glaciers (V. ROMANOVSKY et A. CAILLEUX).
563. L'enfance délinquante (J. CHAZAL).
564. Courbes et surfaces (J. TAILLÉ).
565. L'équilibre sympathique (P. CHAUCHARD).
566. Les tissus d'art (M. BEAULIEU).
567. Les civilisations précolombiennes (H. LERMANN).
568. La tauromachie (J. TESTAS).
569. Les mouvements des végétaux (P.-E. PILET).
570. La linguistique (J. PERROT).
571. Les nombres premiers (E. BOREL).
572. Les méthodes en pédagogie (G. PALMADÉ).
573. La Haute-Asie (L. HAMBIS).
574. Histoire du Mexique (F. WEYMULLER).
575. Les Papes de la Renaissance (H. MARC-BONNET).
576. Les sensations chez l'animal (E. BAUMGARDT).
577. La guerre (G. BOUTHOU).
578. Histoire de la Grèce moderne (N. SVORONOS).
579. La mécanique des solides (J.-L. DESTOUCHES).
580. Les Tsiganes (J. BLOCH).
581. La Commune (G. BOURGIN).
582. La mythologie grecque (P. GRIMAL).
583. L'énergie chlorophyllienne (J. CARLES).
584. Histoire de la médecine vétérinaire (A. SENET).
585. Le syndicalisme en France (G. LEFRANÇOIS).
586. Les toxicomanies (A. POROT).
587. Le thomisme (P. GRENET).
588. La céramique grecque (H. METZGER).
589. L'exploration sous-marine (P. DIOLÉ).
590. Biogéographie mondiale (A. CAILLEUX).
591. Histoire de la Pologne (A. JOBERT).
592. Les pierres précieuses (N. et A. METTA).
593. Histoire des idées en France (R. DAVAL).
594. Le paludisme (F. PAGÈS).
595. Les roches sédimentaires (Ch. POMEROL et R. FOUET).
596. La vie à Rome dans l'Antiquité (P. GRIMAL).
597. L'Afrique occidentale française (J. POUQUET).
598. L'administration régionale et locale de la France (H. DETTON).
599. La résistance des matériaux (A. DELACHET).
600. L'art du comédien (A. VILLIERS).

Que sais-je?

Collection dirigée par Paul Angoulvent

Derniers titres parus

- | | |
|---|---|
| 651. Histoire de l'impôt (H. LAUFENBURGER). | 682. Les montagnes (R. FOURT et Ch. POMEROL). |
| 652. L'optique astronomique (J. TERRIEN). | 683. Les conserves (F. LERY). |
| 653. L'écriture (Ch. HIGOUNET). | 684. La guérison (J. SARANO). |
| 654. La rémunération du travail (M. et M.-J. RICOVARD). | 685. L'orthographe (P. BURNÉY). |
| 655. La sémantique (P. GUIRAUD). | 686. La république romaine (A. CLERICI et A. OLIVESI). |
| 656. La médecine psychosomatique (P. CHAUCHARD). | 687. L'univers (P. COUDERO). |
| 657. Les villes romaines (P. GRIMAL). | 688. Histoire de la Touraine (P. LEVEEL). |
| 658. Les grandes doctrines morales (F. GRÉGOIRE). | 689. Albigeois et Cathares (F. NIEL). |
| 659. La manœuvre des navires (P. CÉLÉRIER). | 690. Histoire du droit pénal (R. CHARLES). |
| 660. La psychanalyse (D. LAGACHE). | 691. Les thérapeutiques psychiatriques (H. BARUK). |
| 661. L'algèbre moderne (M. QUEYSANNE et A. DELACHET). | 692. La trigonométrie (R. CAMPBELL). |
| 662. L'ultra-violet (J. GUILLEMETTE). | 693. Géopolitique et géostratégie (P. CÉLÉRIER). |
| 663. La naissance (R. MERGER). | 694. Le mysticisme (H. SÉROUYA). |
| 664. La critique littéraire (J.-C. CARLONI et J.-C. FILLOUX). | 695. Les entreprises nationalisées (B. CHENOT). |
| 665. Le citoyen devant l'État (R. PELLOUX). | 696. Sociétés animales, société humaine (P. CHAUCHARD). |
| 666. Les pèlerinages (R. ROUSSEL). | 697. La consommation (M. LENGELLÉ). |
| 667. L'esclavage (M. LENGELLÉ). | 698. Le langage et la pensée (P. CHAUCHARD). |
| 668. Les fossiles (É. BASSE DE MÉNORVAL). | 699. Marchands et banquiers du moyen âge (J. LE GOFF). |
| 669. La psychiatrie sociale (H. BARUK). | 700. L'argot (P. GUIRAUD). |
| 670. Histoire des légendes (J.-P. BAYARD). | 701. L'opinion publique (A. SAUVY). |
| 671. La métapsychique (Y. CASTELLAN). | 702. Le droit musulman (R. CHARLES). |
| 672. Les relations humaines (Fr. BAUD). | 703. Les engrais et la fumure (S. PONTAILLER). |
| 673. L'État d'Israël (A. CHOURAQUI). | 704. Histoire des pays scandinaves (P. JEANNIN). |
| 674. Histoire de Gibraltar (B. LARSSONNEUR). | 705. L'acupuncture (R. DE LA FUYE). |
| 675. Histoire de la Yougoslavie (M. DE VOS). | 706. Proverbes et dictons français (J. PINEAUX). |
| 676. Le siècle d'Auguste (P. GRIMAL). | 707. La philosophie chinoise (CHOW YIH-CHING). |
| 677. L'homéopathie (P. VANNIER). | 708. La bibliographie (L.-N. MAILLÈS). |
| 678. Histoire de la Hongrie (E. TERSEN). | 709. La spéléologie (F. TROMBE). |
| 679. Les protéines (M. LÉVY). | 710. La littérature japonaise (E. BERSIHAND). |
| 680. La raison (G.-G. GRANGER). | |
| 681. Le canal de Suez (H. POYDENOT). | |

